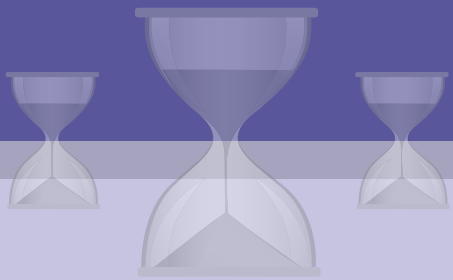
Rafael V. Orden Jiménez
Juan M. Navarro Cordón
Rogelio Rovira (Editores)

Kant en nuestro tiempo

Las realidades en que habitamos



Biblioteca Nueva
RS

KANT EN NUESTRO TIEMPO
Las realidades en que habitamos

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

Rafael V. Orden Jiménez,
Juan Manuel Navarro Cordón
y Rogelio Rovira (eds.)

KANT EN NUESTRO TIEMPO
Las realidades en que habitamos

BIBLIOTECA NUEVA

KANT en nuestro tiempo: las realidades en que habitamos / Rafael V. Orden Jiménez, Juan Manuel Navarro Cordón y Rogelio Rovira (eds.). – Madrid : Biblioteca Nueva, 2016
432 pp. ; 21 cm
1. Filosofía 2. Pensamiento 3. España 4. América Latina I. Orden Jiménez, Rafael V., ed. lit. II. Navarro Cordón, Juan Manuel, ed. lit. III. Rovira, Rogelio, ed. lit.
HP HPCD IDSE IKL

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

Santander UNIVERSIDADES

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española

© Los autores, 2016
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2016
Almagro, 38
28010 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16647-97-2

Edición digital

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Índice

Prólogo 9

CONOCIMIENTO Y REALIDAD

Revoluciones Kantianas, Reinhard Brandt 15

La Filosofía de Kant como propuesta de reordenación del saber, Juan Arana 35

La cuestión del nihilismo en la génesis de los *Sueños de un visionario* de Kant, Cinta Canterla 55

La realidad cualitativa del fenómeno: la ambigüedad de la sensación y de su grado, Jacinto Rivera de Rosales 71

El apriorismo kantiano y la solución epigenética al problema de Molyneux, Eugenio Moya 89

El problema de la subjetividad en los paralogismos de la razón pura, Antonio M. López Molina 109

LIBERTAD Y MORAL

Libertad para el deber, Margit Ruffing 129

¿Puede la ética crítica asumir la tragedia moral?, Domingo Blanco Fernández 141

Máximas y significación moral, Luis Eduardo Hoyos 151

La moral como autonomía y su actualidad filosófica, Sergio Sevilla 167

HISTORIA Y COSMOPOLITISMO

Pensar la Historia, Gustavo Leyva 185

El carácter jurídico del cosmopolitismo en Kant: las condiciones de la extensión del Derecho a escala global, Nuria Sánchez Madrid 207

Kant y el problema de la Historia como ciencia empírica, Julián Carvajal 221

COMUNIDAD Y DERECHO

Cómo, según Kant, la guerra contradice el realismo político, Monique Castillo 243

La actualidad del Kant penalista. Un balance crítico, Maximiliano Hernández Marcos 253

Kant y la constitución de la libertad. (Sobre la fundamentación kantiana de la teoría del Estado de Derecho), María José Callejo Herranz 271

Kant, la superioridad natural masculina y el feminismo filosófico, Luisa Posada Kubissa 287

Kant y la revolución, Wilson Herrera Romero 303

RELIGIÓN Y DIOS

La crítica kantiana de los sentimientos religiosos, Bernd Dörflinger 321

De la posibilidad a la existencia. Una vía escotista ensayada por Kant, Juan José García Norro 337

Lectura kantiana del *Génesis* como texto teológico-político, Salvi Turró 355

BELLEZA Y ARTE

Juego libre, ideas estéticas e ideas de la razón, Christian Hamm 377

¿Cuál es la actualidad de la estética kantiana respecto al arte?, Julio del Valle 395

KANT EN ESPAÑOL

Historiografía y filología kantiana ¿una tradición ajena al kantismo en español?, María Jesús Vázquez Lobeiras 413

Prólogo

La obra de Kant, como él mismo señalaba en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura,* provocó una revolución en la Filosofía comparable a la de Copérnico en la Astronomía. La filosofía kantiana, sobre todo en la Europa continental y los países que estaban bajo su dominio cultural, clausuraba el pensamiento moderno y daba origen al contemporáneo, y lo hacía, además, afectando y alterando la práctica totalidad de las esferas en las que opera la Filosofía, a saber, la Metafísica, la Teoría del Conocimiento, la Ética, la Estética, la Antropología, la Filosofía Política, la Filosofía de la Ciencia, la Filosofía de la Naturaleza, la Filosofía de la Historia, la Filosofía de la Religión, etc.

Cada uno de estos ámbitos en los que trabaja la Filosofía corresponde a las distintas esferas o dimensiones que constituyen lo humano y que, a la vez, desde lo humano son constituidas; si empleamos aquella expresión que dio título a una obra de Blumenberg, esos ámbitos son las *realidades en las que vivimos,* o, por aprovechar una de las riquezas filosóficas de la lengua española, *las realidades en las que estamos y somos*.

La intensidad y amplitud del pensamiento kantiano y su actualidad por ser ingrediente esencial de esas realidades pasadas, presentes y futuras que habitamos, son motivo de estudio e investigación permanente de la Filosofía. Dentro de la comunidad dedicada a la investigación filosófica kantiana se encuentra la que trabaja en lengua española, que ocupa hoy en día un lugar destacado por su inten-

sa y puntera producción científica; y esto no es, además, una novedad, sino que la filosofía kantiana estuvo presente en la mayoría de los países hispanohablantes en el momento en el que se constituían, ya fuesen las recién independizadas naciones americanas, o bien la propia España, que necesitaba tanto como aquellas definir un nuevo marco científico en todos sus ámbitos, preferentemente, en el que atañe a la constitución del Estado y la sociedad, en lo cual la filosofía kantiana enseguida adquirió una gran presencia. A través de la influencia del pensamiento francés, en especial el eclecticismo de Victor Cousin, entró en América la filosofía del idealismo alemán y, naturalmente, la de Kant. Por ello, no se trata solo en las investigaciones actuales de la importancia que tiene la obra de Kant en el presente de la comunidad filosófica sino también de su relevancia en la configuración de la contemporaneidad científica y socio-política española e iberoamericana que surge en el siglo XIX y atraviesa y se constituye sólidamente a lo largo del XX. Hay ya estudios que muestran la importancia del pensamiento kantiano en la configuración de la Filosofía del Derecho, la Ética y la Pedagogía en México, Argentina, Chile, etc., y no podemos dejar de mencionar la que tuvo en España en la configuración y constitución del pensador hispano contemporáneo más destacado, José Ortega y Gasset, con el que se inicia una tradición específica de la Filosofía expresada en español.

Con el fin de agrupar a los investigadores hispanohablantes de la obra del pensamiento kantiano y promocionar el intercambio y el diálogo entre ellos sobre los resultados de sus respectivos trabajos se creó en el año 2010 la *Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española* (SEKLE). Su creación se llevó a cabo en la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, donde se reunieron destacados investigadores del pensamiento kantiano español e iberoamericano, y se procedió a elegir su primera Junta Directiva, constituida bajo la Presidencia de Juan Manuel Navarro Cordón (Universidad Complutense de Madrid, España) y que contaba con representantes de los distintos países de lengua española, entre otros, Dulce María Granja (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Mario Caimi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Vicente Durán (Pontificia Universidad Javeriana, Colombia) y Miguel Giusti (Pontificia Universidad Católica del Perú).

El primer congreso organizado por la *SEKLE,* bajo el rótulo de «Kant: teoría y praxis. Cuestiones kantianas y problemas contemporáneos», tuvo lugar en el año 2012 en la ciudad de Bogotá bajo el

patrocinio organizador de seis de las más destacadas universidades colombianas, a saber, la Nacional de Colombia, la de los Andes, la Pontificia Universidad Javeriana, la del Rosario, la del Valle y la de Antioquia. El segundo congreso, bajo el título de «Kant y las realidades en que habitamos», fue organizado por la Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Se celebró entre el 23 y el 28 de junio de 2014 y contó con una muy nutrida participación de investigadores seniors y jóvenes del pensamiento kantiano así como con investigadores invitados de otras sociedades kantianas no hispanohablantes, como la alemana, la francesa, la norteamericana y la brasileña.

Resultado de ese segundo congreso es este libro, formado por una selecta colección de sus conferencias plenarias y que, como puede comprobarse en el índice, reúne las investigaciones más recientes realizadas en los distintos ámbitos del pensamiento kantiano dentro de la comunidad hispanohablante. A estos trabajos se unen los de importantes investigadores de otros centros kantianos idiomáticamente distintos, aunque traducidos al español, como son los de Reinhardt Brandt y Margit Ruffing (Alemania), Monique Castillo (Francia) o Christian Hamm (Brasil).

El de aquel congreso fue un trabajo intenso que lo hicieron posible muchas personas e instituciones y a las que los organizadores, editores a la vez de este libro, estamos agradecidos. En primer lugar merece destacarse la confianza que depositó en nosotros Santander Universidades, que, dentro de su apoyo generalizado a la formación universitaria española e iberoamericana, ayudó a la organización con su inestimable patrocinio. Dentro de la propia Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense contribuyeron distintas unidades científicas, como el proyecto de investigación que en ella dirige José Luis Villacañas, *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispano (IV): Ideas que cruzan el Atlántico: la creación del espacio intelectual hispanoamericano* (HUM2007-60799); y contó con el respaldo económico de los departamentos de Filosofía Teorética, dirigido entonces por Juan José García Norro; Historia de la Filosofía, bajo la dirección de José Luis Villacañas; y Teoría del Conocimiento, Estética e Historia del Pensamiento, dirigido por Mariano Rodríguez. También queremos dar nuestro agradecimiento a las universidades que colaboraron a este fin, la de Educación a Distancia, y en ella, en concreto, al entonces decano de la Facultad de Filosofía, Jacinto Rivera de Rosales; la Autónoma de Madrid, en la persona del Director de su Departamento de Filosofía, Jorge Pérez de Tude-

la; y la de Castilla-La Mancha, en este caso a Julián Carvajal Cordón, director del Departamento de Filosofía. Únanse a estos nombres los de quienes formaron el Comité Organizador y el Comité Científico, que con toda generosidad aceptaron formar parte de los mismos.

Por último, queremos destacar el apoyo recibido del Catedrático de Metafísica y ExMinistro de Educación del Gobierno de España, Ángel Gabilondo Pujol, que confió y apoyó esta aventura y quien, a pesar de sus muchos compromisos y tareas, siempre atendió las peticiones de los organizadores, incluida la de formar parte de la mesa presidencial del acto de apertura.

Los editores

NOTA: Las siglas que se utilizan en el libro para citar las obras de Kant son las establecidas por la Kant-Forschung de Maguncia. Pueden consultarse en su página web (http://www.Kant.uni-mainz.de/), pestaña «Kant-Studien», sección «Hinweise für Autoren».

CONOCIMIENTO Y REALIDAD

Revoluciones Kantianas[1]

Reinhard Brandt
brandt2@mailer.uni-marbug.de

Resumen

No hay ninguna monografía de Kant sobre el concepto de «revolución». Recurrimos a pasajes del conocimiento teórico (Geometría, Física, Astronomía), de la Metafísica (en la forma de su propia crítica) e incluso del Derecho y nos servimos de la idea de que una revolución conduce respectivamente a un cambio de fin o de poder en el ser humano. Si antes el sujeto tenía que seguir la imposición no ordenada de los objetos, ahora mediante la revolución los somete a la propia legislación racional. La autonomía ocupa el lugar de la heteronomía. Kant ordena las diversas revoluciones en una historia filosófica que no recuenta hechos empíricos ni se somete a ellos, sino que sigue la sistemática de la propia crítica, de la razón. Para mostrarla son fundamentales el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1787) y el segundo capítulo de *El Conflicto de las Facultades* (1798), donde el uso difuso de la palabra «revolución» gana precisión incisiva y fuerza sugestiva. Recientemente se ha perdido el esplendor en lo político y la precisión en lo teórico ha cedido al abuso arbitrario de «giros» y «vueltas» y «revoluciones».

---

[1] La presente contribución aparecerá en una versión más extensa y detallada en *Kant-Studien,* 106 (2015), 1.

1. Las distintas acepciones de «revolución»

Los usos acostumbrados en el siglo XVIII de la palabra «revolución» se refieren, por un lado, a las órbitas de las estrellas y, por otro, a los cambios políticos y culturales[2]. Una revolución política o cultural puede apuntar a un retorno al pasado y ser una «restauratio», o bien dirigirse al futuro con un rechazo decidido del pasado. Al margen de estas, hay también las revoluciones naturales como sucesos irregulares que irrumpen repentinamente en la Tierra sin que obedezcan a una finalidad reconocible[3].

En Kant el discurso sobre la revolución de una disciplina del conocimiento o del orden político se refiere a un suceso cultural caracterizado por los siguientes rasgos: Se trata del cambio radical no causalmente deducible y, en principio, repentino e irreversible de una fase previa y experimental al establecimiento de una progresión metódicamente ordenada en una disciplina o en un ordenamiento jurídico. Inicia algo completamente distinto: el constante paso seguro del conocimiento o de la estructura jurídica hacia un futuro ilimitado. La revolución sucede «de golpe» por la ocurrencia o la iluminación de un único investigador o por iniciativa de un pueblo perspicaz. Antaño el hombre preocupado por el conocimiento estaba determinado por impresiones cambiantes. La revolución lo libra de esta causalidad: ahora es él quien determina el conocimiento de los objetos; no hay acontecer pasivo, sino acciones libres autodeterminadas. Los tiempos previos al Derecho son propios de despotismos; la revolución conduce hacia un Estado de leyes de la libertad autodeterminadas, por ende, de paz. Las revoluciones son singulares en sus respectivos ámbitos: solo un Tales[4], un Bacon, un Kant y la revolución en París satisfacen este título especial.

Antes de Kant los doctos y políticos tendían a *restaurar* con la revolución un conocimiento originario o las «old liberties». Incluso el primer testimonio moderno, Nicolás Copérnico, con su escrito *De revolutionibus orbium coelestium* (1543) no buscaba la completa renovación de la Astronomía, un «nuevo concepto de mundo»[5],

---

[2] Günther (1992); Griewank (1969).
[3] También véase SF, AA 07: 89.
[4] KrV, B XI-XII. Mohr (2004), 386.
[5] Zekl (1990).

sino re-torno, re-volución, re-stauración de conocimientos originarios[6]. (Por distintos motivos aún no explicados aquí, Kant no considera su obra como *revolución*). Aún se dice de la *Glorious Revolution* (1688-1689) que quería «resucitar lo bueno antiguo»[7]. Esta se dirigió contra los excesos de Jacobo II ante la antigua Constitución. Sin embargo, las revoluciones del modo de pensar («Denk-» o «Denkungsart») no tienen un modelo obligatorio en el pasado, sino que emanan exclusivamente del ahora en la razón humana creativa y apuntan a algo nuevo. Asimismo, la revolución coetánea de 1789 no quería rehabilitar antiguos derechos de los franceses, sino el derecho de la razón. Con ello se inició el vuelo libre de la Humanidad apoyado sobre las propias fuerzas que miraban hacia delante.

1789 señala el gran giro temporal. El hombre (idealmente) ya no se orienta hacia el pasado, sus mitos y revelaciones, sino hacia el futuro configurado por nuestra razón y actividad. El eje temporal cristiano debe ser reemplazado por uno propio que se inicia con el tiempo cero de la revolución y que tan solo se extiende hacia el futuro.

En el «Prólogo» a la segunda edición de la KrV Kant se ocupa del problema de la revolución como cambio repentino en una disciplina del conocimiento que lleva de los tiempos previos faltos de método a los posteriores ya regulados, que en principio conducen a un avance constante. Después de la Lógica autoevidente[8], se mencionan la Geometría (Tales), la Física (Bacon) y la propia filosofía crítica. La *Critica de la Razón Práctica* (1788) posibilita la revolución moral que se tematiza en *La Religión dentro de los Límites de la mera Razón* (1793). La Revolución Francesa se une a ello y se comenta en *El Conflicto de las Facultades* (1798). Así se esboza una historia de la Ilustración progresiva de Tales a la Revolución Francesa, de la cual esta conforma la piedra angular del conjunto. La Astronomía con Copérnico y Newton no pertenece al catálogo de las revoluciones —aunque juega un papel central y posteriormente, con el nombre de «revolución copernicana», será la más mencionada.

En las citadas inversiones Kant se atiene, respecto a los dos casos teóricos, a la sucesión de intuición y concepto tal y como los encontramos en la KrV en la secuencia de «Estética trascendental» (formas de la intuición) y «Lógica trascendental» (conceptos puros que pue-

---

[6] Carrier (2001), 67.
[7] Speck (1988), 26; Harris (2006), 308-363.
[8] KrV, B VIII-IX.

den referirse a la intuición). En primer lugar entra en escena Tales como geómetra; le sigue Bacon como naturalista. También en la espectacular renovación de la Astronomía aparece primero Copérnico con la determinación geométrica del movimiento de los planetas y le sigue Newton con la deducción dinámico-conceptual de este. Desde esta perspectiva se expone la estructura dual de la KrV, pues también el descubrimiento de las dos raíces del conocimiento sigue este modelo: la Dissertatio *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* de 1770 presenta primero la teoría de la intuición pura y en 1781 la KrV ofrece su correspondiente doctrina conceptual.

De los giros y revoluciones seleccionamos tres: el giro de Copérnico y Newton referido a las leyes de la naturaleza; la revolución metafísica de la KrV dirigida al sujeto cognoscente y al sujeto agente moral; y la revolución dirigida a la libertad y a la legislación justa. La instauración de la legislación de la naturaleza y la de la libertad constituye al sujeto que, según nuestro orden, se halla en el medio y garantiza la integridad de ambas.

En las respectivas revoluciones el individuo o la nación perspicaz comprende la iniciativa y simplemente invierte la dirección. Ahora bien: Kant habla de una andadura ahora segura. Cuando esta se halla mediante una revolución decisiva, entonces podemos decir, yendo más allá de Kant, que se alcanza el final de la Historia. Lo que hacen los hombres deviene nuevamente naturaleza, aunque en un nivel más elevado que en el inicio natural. Con el destello de la libertad en el cambio revolucionario se inserta la necesidad de un progreso estelar continuo. Kant se abstuvo de hacer tales especulaciones; tan solo condujo a los lectores hasta el umbral del que resultan. Su revolución es un retorno, no una toma por asalto de un futuro totalmente abierto. La palabra «abierto» no procede en este contexto.

En los casos mencionados la revolución es un suceso que posibilita la realización de un orden del conocimiento o de la acción; pero no es parte del orden mismo. Cumplido el cometido, abandona el campo como el «législateur» rousseauniano[9]. La estructura jurídica o las disciplinas prácticas que hacen realidad las revoluciones de Tales hasta 1789 pasando por Kant no pueden consistir en una idea platónica ya acabada, sino en el método de producir libremente la ciencia o la moralidad, sin seguir ciegamente instrucciones aje-

---

[9] Rousseau, *Du contrat social,* 2.381-384; Rousseau, *La Nouvelle Héloïse,* 2.7.

nas. La espontánea auto-recuperación es el paso a un orden metódico-jurídico al que ya no pertenece la revolución; contrariamente, se instauraría el sinsentido de la revolución permanente. La prohibición de revolución pertenece a las normas jurídicas estrictas. El Kant científico y ciudadano post-revolucionario sigue la senda de la ciencia establecida y de las leyes auto-impuestas.

En la tradición de textos teológicos y su interpretación, es clara la alternativa entre, por un lado, hallar en el texto y pensar por sí mismo y, por otro, interpretar (leer en el texto).

> De esta manera todas las interpretaciones de las escrituras, *por cuanto conciernen a la religión,* tienen que hacerse según el principio de la moralidad buscada en la revelación y sin ello son o prácticamente vacías o incluso un impedimento para el bien. —Solo entonces son, también, propiamente *auténticas,* esto es, Dios en nosotros es el intérprete mismo porque no entendemos a nadie más que a aquel que habla con nosotros por nuestro propio entendimiento y nuestra propia razón. La divinidad de una doctrina promulgada en nosotros, pues, no puede ser conocida más que por conceptos de *nuestra* razón, por cuanto son puramente morales y con ello infalibles[10].

Una religión que no va ligada a la moral de la razón pura práctica y que no le concede a esta la prerrogativa es demonismo o superstición, puede comportarse tan piadosamente como quiera. Dicha moral está siempre presente en la consciencia humana en conceptos poco claros. Se actualiza por vez primera en la filosofía crítica «por una *revolución* en la disposición del hombre» (RGV, AA 06: 47) como objeto del conocimiento.

En la hermenéutica de la historia del texto y de la Ciencia, así como de la historia real, Kant adopta la tradición cristiana de separar la esfera de los hechos de la significación, conquistada esta por la filosofía[11]. Esta, nuevamente, no ordena las revoluciones de modo simplemente histórico, sino que funda constelaciones como las que van de Tales a Bacon y de Copérnico a Newton, tal y como se mostrará a continuación.

En el «Prólogo», la Filosofía se rige, ya en su cambio repentino de la pre-ciencia a la ciencia, por el paradigma de la Matemática y

---

[10] SF, AA 07: 48.
[11] Brandt (1998), 190-196.

de la Ciencia Natural metódica, de las que proceden las certezas fundamentales, no por disciplinas hermenéuticas. Kant cultivó siempre la dominancia de la Ciencia Natural[12], por supuesto junto con otras tendencias como la de la primacía de la razón práctica.

2. Patrones de orientación

Kant topa con distintos patrones para orientarse en la Historia y la Historia de la Filosofía. Es conocido por todos el giro temporal dado con el nacimiento de Cristo, vinculante para todas las dataciones. En el París revolucionario se intenta marcar, con escaso éxito, un nuevo giro temporal a través de un nuevo calendario. Que Kant lo conociese no puede concluirse de sus escritos, pero participó del gran giro temporal que se consumó a través de los cambios en la producción y la política. Prueba de ello es la Estética de la *Crítica del Juicio,* pues Kant comienza como clasicista y seguidor de Johann Joachim Winckelmann, pero el enfoque del gusto en 1790 apunta a algo futuro, al enfoque de un sentido común aún por formar.

Asimismo, la búsqueda en Kant de los conceptos o palabras «moderno», «edad moderna», «antiguo», «medieval», «renacimiento» no da resultados. En cambio, habla de los «antiguos», como Winckelmann en su *Historia del Arte de la Antigüedad* (1764), con referencia a los griegos o romanos hasta la decadencia de Roma (aunque puedan también ser autores posteriores; por ejemplo, habla de la «filosofía trascendental de los antiguos»[13] en alusión a los «escolásticos»).

Kant utiliza el concepto de «revolución» como divisor del paso del tiempo en dos partes respectivamente: la historia anterior y la historia posterior al repentino giro. El eje puede desplazarse y situarse en Tales o en la revolución parisina.

No está clara la presencia aquí de la *República* de Platón y de su mito del súbito cambio de la oscuridad de la caverna a la luz del día. La narración se caracteriza por dos fases: la primera se refiere a los habitantes de la caverna que están sentados ante las paredes donde ven sombras de figuras que, entre sus espaldas y el fuego, son transportadas de un lugar a otro tras ellos. El cambio de las sombras de la

---

[12] Ejemplo de ello son sus primeros escritos *Estimación de las fuerzas vivas* (1748) e *Historia natural universal y teoría del cielo* (1755).

[13] KrV, B 113.

caverna a la realidad de nuestro mundo iluminado por el sol es doloroso y solo posible por el uso de la violencia.

> Examina, pues, [...] qué pasaría si fueran liberados de sus cadenas y curados de su ignorancia, y si conforme a naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado y obligado a levantarse súbitamente y a volver el cuello y a andar y a mirar a la luz y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y, por causa de las chiribitas, no fuera capaz de ver aquellos objetos cuyas sombras veía antes [...][14].

Si se logra alguna vez el conocimiento de lo real, el hombre se ensalzará felizmente a sí mismo por encima de la transformación, no se lamentará por lo que quede atrás[15]. El giro debe suceder «súbitamente» *(exaiphnes)*[16], un epíteto que Kant también empleará para su revolución.

Si bien la presencia de fondo del mito del giro platónico acentúa el carácter repentino y original del cambio por cuanto no deriva de la historia previa, no obstante el papel del sujeto en Kant es diametralmente opuesto. El protagonista anónimo de Platón se revuelve con uñas y dientes contra la inversión forzada desde fuera, crece paulatinamente en el papel de una persona independiente. En cambio, la toma de poder del sujeto kantiano es el celebrado inicio propio de la respectiva revolución. En Platón el sabio fuerza el giro y dirige el suceder en su conjunto, no así en Kant, que no conoce ningún padre superior de este tipo, que lo sepa y ordene todo siempre, sino que apuesta por la iniciativa de un sujeto único que se libera a sí mismo del engaño de las sombras. En Platón cada acción de conocimiento es solo la repetición de aquello que ya hay y se conoce, en Kant la revolución de Tales, al igual que la de los que lucharon por la libertad en París, no es ninguna acción reminiscente, sino una innovación inaudita sin precedente.

Cada revolución va ligada a la luz de un nuevo inicio pleno, aunque presupone las condiciones especiales de la historia previa; no liquida sus ancestros ni la historia confusa de estos, sino que salva el pasado *(sozein ta phainomena)* mientras cambia la dirección de la

---

[14] Platon 515c2-9; 1958, 3.224; Pabón y Fernández-Galiano (1998), 370.

[15] Platon 514a y sigs.; 1958, 3.224 y sig.; Pabón y Fernández-Galiano (1998), 398 y sigs.

[16] Platon 515c6; 1958, 3.224; Pabón y Fernández-Galiano (1998), 370.

mirada en el mismo mundo. En Platón las narraciones anteriormente válidas son vistas como irrelevantes, a lo sumo son folclore para los antiguos habitantes de la caverna; en Kant son condiciones necesarias del giro, pero no suficientes. Para él el paso revolucionario es un acto de «aufheben» en el doble sentido de la palabra: abolición y conservación del pasado.

3. Copérnico y Newton: geometría y acción y reacción físicas

El segundo «Prólogo» a la KrV contiene dos niveles. En el primero Kant aboga por una comprensión de la KrV como ciencia estrictamente teórica. Esta se debe a una revolución en el modo de pensar y con ello es equiparable a la Geometría, la Física y la Astronomía. El tratamiento de «revolución del modo de pensar» ennoblece la obra y exige un justo esfuerzo al lector. Un segundo pensamiento hace una atrevida conexión con la filosofía práctica[17]: de repente la crítica teórica debe ser una mera hipótesis.

La idea originaria del «Prólogo» fue quizás motivada por Francis Bacon, de cuya *Instauratio* Kant derivó el lema. En él Kant halla la máxima del investigador de la Naturaleza según la cual este «tiene que apremiar a la Naturaleza a responder a sus preguntas[18], pero, por así decir, no se tiene que dejar dominar solo por ella»[19]. Esto último aparece en el escrito sobre la Ilustración de 1784[20]; así, se supedita el énfasis revolucionario del «Prólogo» en su conjunto a la máxima ilustrada de autodeterminarse.

Nota bene: Ni Copérnico ni Newton efectúan con sus hipótesis y conocimientos sobre los movimientos planetarios una revolución *sensu stricto*. A menudo se ha observado que Kant nunca habló de una «revolución copernicana» cuyos protagonistas fueran los dos autores referidos. ¿Por qué? Quizás porque Copérnico se sirve la Geometría fundada por Tales en la Antigüedad y porque la ciencia natural de Newton —en la que introdujo la verdaderamente revolucionaria Ley de la Gravitación universal— fue, según Kant, inaugurada ya por Francis Bacon como ciencia sólida libre de toda Teleología. De ser estos los motivos, Kant se mantuvo firme en la determinación de

---

17 KrV, B XXII nota.
18 Véase Kim (2008), 144 y sigs.
19 KrV, B XIII.
20 Véase WA, AA 08: 35.

que una disciplina debe ser fundada por un «protos heuretes»[21] (un primer descubridor); luego son posibles las mejoras, pero no más revoluciones.

En el «Prólogo» se dice:

> Con esto sucede como con los primeros pensamientos[22] de *Copérnico* quien, después de no poder hallar la explicación de los movimientos celestes al presuponer que toda la multitud de estrellas giraba alrededor del observador, probó si no sería mejor hacer girar al observador y, por el contrario, dejar las estrellas en reposo. Pues bien, en la Metafísica, por lo que respecta a la intuición de los objetos, se puede intentar lo mismo[23].

Ante la reminiscencia de Copérnico Kant recuerda la revolución de la Geometría y la Física y pregunta si la Metafísica puede emular el modo de proceder de aquellas y así anular la dependencia del sujeto cognoscente del objeto y convertirla en su contrario. Como la Metafísica, la Astronomía con el sistema ptolemaico está estancada hasta Copérnico. El golpe de ingenio de este contempla justamente la posibilidad de invertir la intuición ptolemaica y hacer girar al observador diariamente *y* a lo largo de un año. Esto atañe tanto a las estrellas globalmente —objetos de la Astronomía— como a su observador doblemente movido. Con «los primeros pensamientos» Kant desgrana los dos niveles de las teorías de Copérnico y Newton, primero intuición y luego entendimiento[24].

Con el paso decisivo de Copérnico nos las habemos en la Astronomía con movimientos celestes que pueden ser observados y calculados metódicamente cuando se atribuyen a los dos movimientos propios del observador. Frente a Tycho Brahe, Kant apunta: «Por el contrario, el sistema copernicano es una hipótesis por la que todo lo que debe explicarse, en la medida en que hayamos asistido a ello, se explica»[25]. Con ello Kant se refiere a toda la exposición cinemática

---

[21] Baumbach (2001).

[22] ¿«el pensamiento»?

[23] KrV, B XIV y sig.

[24] Cf. Blumenberg (1981), 705, quien defendió enérgicamente que «los primeros pensamientos de Copérnico» conciernen tan solo a la rotación diaria de la Tierra. Véase Brandt (2010), 223-258 (mis argumentaciones aquí han sido en parte corregidas, en parte profundizadas y completadas). Véase Schönecker *et al.* (2011), 498-508, donde se arguyen otras razones.

[25] Log, AA 09: 86. Véase V-Lo; Wiener, AA 24: 887.

del sistema heliocéntrico —aunque la hipótesis solo puede demostrarse por el principio dinámico newtoniano de acción y reacción.

Directa o indirectamente, Kant adopta su interpretación de Copérnico del prólogo de Andreas Osiander a *De Revolutionibus*[26], donde este, contra las pretensiones del propio Copérnico y con ánimo conciliador, presenta la teoría heliocéntrica como mero esquema o hipótesis de las fijaciones estelares. Según él la Astronomía no quiere descubrir las verdaderas causas de los movimientos celestes, sino «inventar e idear suposiciones básicas [...] de algún tipo bajo las que justamente estos movimientos puedan calcularse según principios»[27]:

> Así, las leyes centrales del movimiento de los cuerpos celestes proporcionaron certeza solemne a aquello que *Copérnico* aceptó inicialmente como hipótesis y, simultáneamente, demostraron la fuerza invisible (de atracción de *Newton)* que une la organización del mundo y que no se habría descubierto si Copérnico no hubiera tenido el valor de buscar los movimientos observados de un modo paradójico, aunque verdadero, no en los objetos del cielo, sino en su espectador[28].

«Inicialmente tan solo como hipótesis» — en contraste con ello siguió Newton, quien según Kant aportó la demostración de los dos movimientos de la Tierra en sus *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1686). De ahí que la primera revolución moderna date de los años 1543 y 1686. Una «revolución copernicana» como tal no aparece; por ello es posible el énfasis equiparable del rol de Newton. La misma gradación epistémica, no específica, la hallamos ya en 1784[29].

En el paso meramente matemático del giro general (Copérnico) Kant no ve ni una degradación metafísica del hombre que, desahuciado, se enfade y envilezca (Freud); ni un aumento de la gloria de Dios por el conocimiento mejorado de las órbitas planetarias, como escribiera el propio Copérnico[30]. Más bien, es un paso necesario hacia la ilustración ya que libera de una cosmovisión que se bloquea

---

[26] Zekl (1990), XXII-XXIV.

[27] Cita según Carrier (2001), 129.

[28] KrV, B XII nota.

[29] «Así [la naturaleza] engendró un *Kepler,* que sometió de un modo inesperado las órbitas excéntricas de los planetas a determinadas leyes, y un *Newton,* que las explicó por una causa natural universal» (IaG, AA 08: 18).

[30] Copernicus (1990), 81-83. Safranski (1997), 252 y sig.

a sí misma; pues, ¿qué honra más al hombre que el propio hecho del conocimiento contra el oscurantismo transmitido?

Así, el juicio kantiano de la teoría copernicana es retrospectivamente, desde el conocimiento de Newton, correcto: solo la acción-reacción instantánea demuestra la hipótesis del heliocentrismo como verdadera. A diferencia de la fase precrítica, en que Kant sujeto a una premisa físico-teológica concibe la pura materia como parte teleológicamente interactiva del mundo[31], en la KrV la gravitación se desvincula de todo nexo final y deviene una fuerza que debe pensarse como puramente mecánica: la acción-reacción es ahora la tercera categoría de la relación[32] y con ello el tercer principio dinámico[33] que postula de modo trascendental el rol fundador de experiencia de la *actio mutua* e *instantanea* de todas las masas en el universo. Así, Newton sucede, por un lado, a un Copérnico (círculos) o a un Kepler (elipses), que reducen sus teorías a la Geometría aplicada, del mismo modo que en la KrV la teoría del conocimiento sucede y tiene que suceder a la teoría de espacio y tiempo como meras formas de la intuición. Y por otro lado, Newton sucede a Bacon a quien la Física debe el verdadero giro interno disciplinario[34].

El subtítulo de *Historia Natural y Teoría General del Cielo* versa: *Ensayo sobre la constitución y el origen mecánico de todo el Universo, tratado según principios newtonianos*. En su investigación Kant se atiene literalmente al título de los *Principia matematica* de Newton (1686) y manifiesta su voluntad de mostrar cómo se puede explicar por la materia y la ley de atracción la estructura del cosmos:

> Estas son las causas en las que baso mi confianza en que en lo venidero la parte de la Ciencia universal que concierne a la Física bien tiene que esperar aún la perfección a la que Newton elevó la mitad concerniente a la Matemática. Aparte de las leyes que establecen la estructura del cosmos como es, quizás no haya en toda la investigación física otras capaces de tales determinaciones matemáticas más que aquellas según las cuales el cosmos se

---

[31] Véase, por ejemplo, TG, AA 02: 335.16-23.

[32] KrV, A 80.

[33] KrV, A 211-218.

[34] KrV, B XII: «La Ciencia natural tardó mucho más en hallar el camino de la ciencia, pues hace tan solo siglo y medio aproximadamente que la propuesta del ingenioso *Baco de Verulam* en parte desencadenó y, puesto que ya se seguía su pista, en parte animó más este descubrimiento que tan bien puede explicarse por una rápida revolución precedente en el modo de pensar».

> originó; y, sin duda, un experimentado maestro de la métrica trabajaría aquí campos no estériles[35].

Así, según el título, Newton es el responsable de la determinación matemática de la estructura existente del mundo; no se le menciona por el rol especial de la gravitación en la génesis y mantenimiento del mundo. En ningún caso hay en 1755 la estructuración de intuición y fuerza que posibilita la base para la división entre Copérnico (o Kepler) y Newton. Kant argumenta este orden en la metafísica crítica.

4. La revolución de la metafísica

En una reflexión del año 1776 (?) dice Kant: «El año 69 me dio mucha luz»[36]. Después de lo visto en el «Prólogo», esta «luz» solo puede referirse a las formas subjetivas de espacio y tiempo como se expone en la *Dissertatio* de 1770. Luego la génesis de la filosofía crítica se divide en dos pasos: primero el «copernicano» que atañe a la intuición, después el «newtoniano» concerniente a los conceptos. Esta segunda parte no se gesta hasta la década de 1770, solo entonces se llega a la integración de la acción-reacción que surge lentamente en la «Analítica».

Con la subjetivación de espacio y tiempo se deja un campo libre para las cosas mismas que, bajo este aspecto previo, pueden aún formar una clase vacía. En 1772 Kant busca aún los conceptos puros del entendimiento y su función exacta en el conocimiento de fenómenos empíricos o de las cosas como son en sí mismas[37]. Mientras no resolvió dichas cuestiones, no hubo distinción entre entendimiento y razón; por consiguiente no podía darse aún una antinomia de la razón pura.

5. La paradoja de la intuición sensible pura

Con la teoría de una intuición pura de espacio y tiempo en 1770 Kant pone fin a la tradición compartida por empiristas en Inglaterra y racionalistas en el Continente del *continuum* de lo oscu-

---

[35] NTH, 01: 230.
[36] Refl., AA 18: 69. Véase Reich (2001), 268-271.
[37] Br, AA 10: 129-132.

ro y confuso de los sentidos a lo claro y distinto de la razón o del entendimiento. La dicotomía de intuición y concepto utilizada en el «Prólogo» de la KrV de 1787 no casa con la gradación procedimental oscuro-confuso/claro-distinto porque cuenta con una intuición pura, es decir, con una sensibilidad paradójicamente clara y distinta. Kant pone en suspenso la contradicción, pues no se refiere simplemente a la sensibilidad pura, sino a su forma. La realidad de la intuición no consiste en la afección material que padecemos, sino en su forma, la cual llevamos con nosotros o incluso generamos en cuanto sujetos cognoscentes[38].

Ya se han citado las frases decisivas con las que Kant hace un paralelismo entre su empresa crítica y la revolución de Copérnico. Solo la subjetivación de espacio y tiempo (como formas de la intuición) y solo el asentamiento de conceptos de la experiencia en el entendimiento del sujeto cognoscente posibilitan el conocimiento empírico y matemático en sentido enfático, esto es, con *status* de necesidad. En nuestra referencia a objetos de conocimiento hay, de modo abstracto, dos posibilidades conocidas: o bien dependemos de los objetos, o bien determinamos nosotros mismos lo que puede ser objeto de conocimiento. A la primera opción pertenecen la Historia y la Antropología; a la segunda, el conocimiento que investiga la posibilidades de conocimiento del sujeto mismo y que con ello descubre los instrumentos que deciden sobre las determinaciones de objetos posibles. El primer camino es empírico, el segundo, puro, libre de toda afección sensible y por ello *a priori*.

Un documento importante para la culminación de la revolución es la carta de Kant del 21 de febrero de 1772 a Marcus Herz. El mensaje de la enrevesada carta es el siguiente: En 1770 la forma *a priori* de la intuición está determinada; ahora queda aún por determinar la forma y función exacta de los conceptos del entendimiento.

> En la disertación me conformé con expresar de modo meramente negativo la naturaleza de las representaciones intelectuales, es decir: que no son modificaciones del alma a través de objetos. Pero pasé tácitamente por alto cómo es posible entonces una representación que se refiere a un objeto sin estar afectada por él en modo alguno[39].

---

[38] MSI, AA 02: 403: «[...] e natura mentis stabili lege proficiscens».
[39] Br, AA 10: 130 y sig.

La teoría de 1770 prepara la doble forma pura de la intuición de espacio y tiempo; en 1781 se añaden los conceptos puros del entendimiento sujetos a la lógica: «La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un *juicio,* también da unidad a la mera síntesis de distintas representaciones en una *intuición,* la cual se llama concepto del entendimiento»[40]. Con ambas cosas se obtiene la posibilidad de un conocimiento necesario de aquello que nos afecta sensiblemente. En el anticipo a esta aportación filosófica, Copérnico y Kepler hicieron uso de la determinación matemática pura de espacio y tiempo y Newton de la categoría dinámica de la acción-reacción del entendimiento. Esto es, aquí y en general, después de cada revolución, las ciencias pisan la propia senda segura; por el contrario, en Filosofía se muestran las condiciones de su posibilidad.

¿En qué se diferencia la revolución de la Geometría de Tales de la teoría crítica de espacio-tiempo de 1781? La última es parte del pensamiento metafísico, la primera, en cambio, es parte de la disciplina científica especial. Tales tuvo la ocurrencia de idear un procedimiento para generar figuras geométricas metódicamente, independientemente de los hechos empíricos y sus formas (el horizonte, el sol). Contrariamente, el metafísico convierte el espacio natural así como el espacio de construcción en una forma subjetiva de la intuición. Así, la construcción no sucede en un espacio en sí con propiedades siempre adivinables, sino que puede conocerse con certeza en el propio constructo *a priori* generado por el sujeto mismo. El geómetra se encuentra en la intuición pura de sí mismo, no en un medio que pueda siempre conllevar propiedades extrañas de modo incontrolado.

Esta génesis de la filosofía crítica no puede desplegarse aquí. En la investigación es importante observar que Kant, como propulsor de la revolución, considera la antinomia de la razón pura en el concepto de «mundo». Esta antinomia presupone ahora la separación de razón y entendimiento, pero se realizó a principios de los años setenta. En 1770 «res ipsae» son aún objetos del conocimiento teórico. Así, la subjetivación espectacular de espacio y tiempo de 1769 es un primer paso parcial, aunque aún no decisivo, hacia la revolución en el modo de pensar.

---

[40] KrV, A 79.

6. La revolución francesa

«Mientras el sol esté en el firmamento y los planetas giren a su alrededor no se ve que el hombre se ponga boca abajo, es decir, sobre el pensamiento y construya la realidad según este». Así versa la retórica de Hegel sobre los sucesos de París[41]. Goethe se vale poéticamente del cielo: «Pues quién negará que se elevó su corazón, y que en su pecho, más libre, latió la sangre con más pureza cuando se elevó el primer fulgor del nuevo sol, cuando se oyó hablar de los Derechos del Hombre, comunes para todos, de la libertad embriagadora y de la hermosa igualdad»[42]. Kant incorpora de modo parecido la revolución copernicana para conducir a la Revolución Francesa.

> Que el curso de las cosas humanas nos parezca tan ilógico se debe quizás a nuestra elección, injustamente tomada, del punto de vista desde el que lo miramos. Los planetas, vistos desde la Tierra, tan pronto retroceden como se quedan quietos como avanzan. Pero desde el punto de vista del Sol, que solo puede tomar la razón, siguen su marcha permanente de acuerdo con la hipótesis copernicana[43].

Quien sigue a la razón — eso parece enseñarnos el texto— puede reconocer en la Historia de la Humanidad un avance permanente análogo al de los planetas; solo se precisa del correcto punto de vista. Pero la analogía copernicana conduce a error: la razón «que solo puede tomar» el punto de vista del Sol es, desde la perspectiva copernicana de la comparación, la razón teórica, mientras que desde la perspectiva de la Revolución Francesa es la razón pura práctica, pues solo ella es competente en el Derecho.

> La revolución de un pueblo perspicaz que vimos realizarse en nuestros días [...] halla en el ánimo de todos los espectadores (que propiamente no están implicados en el juego) una *participación* que roza el entusiasmo y cuya expresión estuvo incluso ligada al

---

[41] Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte,* 11.557.

[42] Goethe, *Hermann und Dorothea,* 2.4.478, «Clío, La época». Valverde (1963), 916.

[43] SF, AA 07: 83. Sobre la discusión acerca de la datación véase Brandt (2003), 16, nota 28.

> peligro; así, no puede tener por causa más que una disposición moral en el género humano[44].

Aquí fracasa la razón teórica y el recuerdo de Copérnico solo advierte de dicho desatino.

Kant habla de «entusiasmo»[45], de la «santidad que es sublime por encima de todo precio (de la utilidad)»[46]; es cierto que se entremezcla un «afecto»[47], pero en el balance hallamos el juicio determinante puro del observador. El enfoque sobre el público a escala mundial garantiza que el acontecimiento buscado no sea una idiosincrasia provinciana; el juicio sobre el suceso en París[48] es universal y concierne a la Humanidad en su conjunto.

Con ello, Kant presupone que el suceso regional mismo, la Revolución Francesa, no se origina de consideraciones de necesidad o utilidad, sino que la razón pura práctica está manos a la obra, como el público cree. Muestra «que el entusiasmo persigue lo *ideal,* esto es, lo puramente moral que, asimismo, es el concepto de derecho»[49]. Sin esta certeza en el juicio de la revolución como suceso que tiene una base en la moral del pueblo perspicaz, la construcción kantiana no es posible. Con ella, empero, la universalización que hemos visto no es central, solo confirma el juicio de la revolución misma.

En verdad habla la razón pura práctica. No hay aquí los dos niveles de intuición y entendimiento que hallamos en la Astronomía y la metafísica crítica, sino el giro único que anula las resistencias sensibles y hace efectiva la moralidad, esto es, la autonomía jurídica del derecho público, la legislación republicana del propio pueblo.

---

[44] Ibíd., 85.
[45] Ibíd., 86.
[46] Ibíd., 87.
[47] Ibíd., 86.
[48] Véase AA 22: 324, nota 2: «Revolución en París». En una nota del § 65 de la KU Kant habla de la «completa transformación de un pueblo en Estado emprendida recientemente» (KU, AA 05: 375). Hannah Arendt considera: «Kant se refiere aquí a la Revolución Americana, en la que ya estaba muy interesado» (Arendt, *Das Urteilen,* 27). Pero la Declaración de Independencia de las colonias americanas no se percibe como una «completa transformación». Véase Vorländer (1911), 251 y sig.
[49] SF, AA 07: 86.

7. Conclusión

El mismo hombre nace dos veces: la primera en su ser natural y tradicional, dependiente de los otros, del pasado, de los padres. La segunda es un giro paradójico: el auto-descubrimiento del ser humano más allá de las fuerzas de la naturaleza y de la tradición histórica. Esto es la «gran luz» de la revolución en las dimensiones epistémicas y prácticas. Vimos que este giro no se puede deducir de los hechos anteriores, pero la revolución sucede en Ciencia, Metafísica, Derecho. Por ella el hombre descubre su propia razón, las leyes de la libertad y de la naturaleza. El criado se hace dueño de sí mismo e igual a todos.

El giro del pasado al futuro inicia un paso seguro[50] en una dirección segura. Una palabra clave es «método»: la KrV de 1787 es «un tratado del método»[51]. La historia con sus turbulencias imprevistas acaba —en principio— con el «paso seguro» que de nuevo imita la órbita de las estrellas (una anticipación de la tesis de Fukuyama del fin de la historia).

¿Qué queda?

Según la *Dialektik der Aufklärung* de Adorno y Horkheimer (1944; 1947) no queda nada distinto al horror. La ilustración emancipa al hombre de la naturaleza y lo conduce al infierno del holocausto. Este proceso empieza con Ulises. Kant es solo un relevante portavoz de la dirección equivocada de la Historia Humana. Kant y Sade.

Kant diría que los autores usan necesariamente un fundamento de la filosofía que condenan. Esto es la lógica de la comunicación entre personas. La persona es dueña de sus actos de comunicación; estamos condenados a la libertad (Sartre) y a la responsabilidad. Uno quiere también salvar la memoria de muchos individuos en la resistencia contra el regreso a la barbarie, que no es fruto de la ilustración, sino de una razón instrumental escindida de la razón moral.

---

[50] «de[r] sichere[] Gang» (KrV, B XXIII).
[51] KrV, B XXII.

Adorno y Horkheimer no notan la diferencia entre razón instrumental del hombre como «vernünftiges Wesen» y la razón moral de la autodeterminación del hombre como «Vernunftwesen». Con su pretensión de verdad y responsabilidad se sirven de la razón moral de Kant.

¿Qué queda hoy? La Ilustración y la filosofía kantiana parecen poco actuales. Las religiones ocupan las discusiones en los medios, el Islam con sus islamistas, el Papa en Roma, los judíos en Tierra Santa. Las Ciencias Naturales nos advierten que ya todo está perdido, la genética, la Neurociencia, la supervisión de la NASA etc. demuestran el determinismo. El Yo ya no existe; el sueño de Kant fue ya soñado. Los brujos de la modernidad ocupan casi todas las redacciones de la opinión pública. Todo lo que pensamos depende de ellos.

Concentrémonos en dos ámbitos, la Epistemología y la Política.

La universalidad del saber depende según Kant de la revolución crítica que pone al sujeto trascendental o universal en el eje de la Ciencia. Nuestras categorías o conceptos son la base del saber sobre la naturaleza, nuestra forma de conocer ordena la realidad. La pretensión de conocer algo nuevo de los objetos naturales exige someterse al menos a dos condiciones: respetar el principio lógico de no-contradicción y ser reproducibles para todos hombres en el mundo común. Como dice Kant, debe seguirse un método, la ciencia de la naturaleza tiene que ser matemática. Pensamos necesariamente la unidad ideal en un sujeto trascendental.

En el ámbito de la política y el derecho, el principio de autonomía conduce a Kant a la tesis de que solo la república sigue el postulado de la razón. La dignidad del hombre aparece en las Constituciones y es el ideal de la confederación mundial de Estados. La realización de conceptos fundamentales en la pluralidad es difícil, pero es irresponsable negar esta tarea. Es necesario extender el derecho de la persona y su «neminem laede» a la protección contra el espionaje sin sospecha fundada. Es fácil la integración de este derecho fundamental en las Constituciones de los Estados y proteger a los ciudadanos contra la vigilancia de los servicios secretos. Con esto las pretensiones políticas de las religiones se limitan según la razón libre —«Deus est in nobis» es la máxima de la interpretación de los libros santos. Esta es la razón de la paz entre los Estados y los hombres. —¿Qué queda? No todo, pero mucho. Podemos ser kantianos, no dogmáticos, pero críticos.

Agradezco encarecidamente a Ana Gutiérrez (Barcelona) la traducción de mi conferencia y al Prof. Luis Eduardo Hoyos Jaramilla (Bogotá) por sus observaciones y comentarios.

Bibliografía

Arendt, H. (1985), *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie,* Múnich/Zürich.

Baumbach, M. (2001), «Protos heuretes», en H. Cancik, H. Schneider y M. Landfester (eds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike,* Stuttgart/Weimar, vol. 10, 466-467.

Blumenberg, H. (1981), *Die Genesis der kopernikanischen Welt,* Fráncfort del Meno.

Brandt, R. (1998[2]), *D'Artagnan und die Urteilstafel,* Múnich.

— (2002[2]), *Philosophie in Bildern. Von Giorgione bis Magritte,* Köln.

— (2003), *Universität zwischen Selbst— und Fremdbestimmung: Kants «Streit der Fakultäten»,* Berlín.

— (2010), *Die Bestimmung des Menschen bei Kant,* Hamburgo.

— (2012), «Die Zeitenwende der Neuzeit», en H. A. Müller (ed.), *Wie gewiss ist unser Wissen? Alles nur eine Mode der Zeit?,* Berlín, 14-35.

— (2012a), «Sei ein rechtlicher Mensch!«— wie das?», en Mario Brandhorst, Andree Hahman y Bernd Ludwig (Hrsg.), *Sind wir Bürger zweier Welten? Freiheit und moralische Verantwortung im transzendentalen Idealismus,* Hamburgo, 311-360.

— (ed.) (2014), *Die Macht des Vierten. Über eine Ordnung der eurpäischen Kultur,* Hamburgo.

Calinger, R. (1979), «Kant and Newtonian Science: The Precritical Period», en *Isis,* 70, 348-362.

Carrier, Martin (2001), *Nikolaus Kopernikus,* Múnich.

Copernicus, N. (1990), *Das neue Weltbild. Drei Texte: Commentariolus, Brief gegen Werner, De revolutionibus I,* H. G. Zekl (trad., ed.), Hamburgo.

Goethe, W. (1960), *Werke,* E. Trunz (ed.), Hamburgo.

Griewank, K. (1969), *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung,* Fráncfort del Meno.

Grimm, Jacob und Wilhelm (1889, reimpr. 1984), *Deutsches Wörterbuch,* Múnich.

Günther, H. (1992), «Revolution», en J. Ritter y K. Gründer (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Basel, vol. 8, col. 958-974.

Hanson, N. R. (1959), «Copernicus' Rôle in Kant's Revolution», en *Journal of the History of Ideas,* 20, 274-281.

Hegel, G. W. F. (1961), *Sämtliche Werke,* Hermann Glockner (ed.), Stuttgat.

Harris, T. (2006), *Revolution. The Great Crisis of the British Monarchy,* Londres.

Hoff, E. (1943), «Zur geistesgeschichtlichen Beurteilung und Bedeutung des kopernikanischen Gedankens in Vergangenheit und Gegenwart», en *Die Burg: Vierteljahresschrift des Instituts für deutsche Ostarbeit Krakau,* 2, 86-138.

Kant, I. (1996), *Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie,* M. Frank y V. Zanetti (eds.), Fráncfort del Meno.

KIM, S.-H. (2008), *Bacon und Kant,* Berlín.
MOHR, G. (2004), *Immanuel Kant. Theoretische Philosophie,* Fráncfort del Meno.
REICH, K. (2001), *Gesammelte Schriften,* M. Baum *et al.* (eds.), Hamburgo.
ROUSSEAU, J. J. (1959 ff.), *Oeuvres complètes,* París.
SAFRANSKI, R. (1998), *Das Böse oder das Drama der Freiheit,* Múnich.
SCHÖNECKER, D. (mit D. Schulting y N. Strobach) (2011), «Kants Kopernikanisch-Newtonische Analogie», en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie,* 59, 497-518.
SPECK, W. A. (1988), *Reluctant Revolutionaries. Englishmen and the Revolution of 1688,* Oxford.
VORLÄNDER, K. (1912), «Kants Stellung zur Französischen Revolution», en H. Cohen, *Philosophische Abhandlungen. Hermann Cohen zum 70sten Geburtstag,* Berlín, 247-269.

La filosofía de Kant como propuesta de reordenación del saber

Juan Arana
Universidad de Sevilla
jarana@us.es

1. Planteamiento del problema

La preocupación por cuestiones interdisciplinares no es un elemento más en la vida y actividad intelectual de Kant: es la clase de asuntos que abre y cierra su trayectoria. En efecto: los biógrafos no llegan a ponerse de acuerdo sobre cuál fue la facultad que el filósofo eligió para graduarse en la Universidad de Königsberg (Vorländer, 1977, 51; Cassirer, 1968, 34-35). Sabido es que la organización administrativa de los estudios universitarios contemplaba tres facultades «superiores» (derecho, medicina y teología) y una facultad «inferior», la de filosofía, inferior en el sentido de que proveía los cursos generales que habían de cursar todos los estudiantes a su entrada en la institución, pero no otorgaba ninguno de los títulos preceptivos para un ejercicio profesional reconocidos por el estado y la sociedad. Hay pocas dudas de que Kant eligió como centro de gravedad de su actividad la facultad «inferior», que comprendía todas las materias que posteriormente dieron lugar tanto a las facultades de humanidades como de ciencias. Dado que por necesidad hubo de elegir una facultad «superior», se duda a falta de evidencia documental si se

decidió por la de «teología» o la de «medicina». En cambio, es seguro que su vocación fue, desde el principio hasta el final, la filosofía, entendida en el sentido amplio que se le daba en el mundo académico, ya que las enseñanzas que impartió y los trabajos que compuso siempre se movieron dentro de ella. Cuando ya en la vejez tuvo problemas con la administración a causa precisamente de ciertos escritos que desde la filosofía incidían en el campo de la teología, prefirió autocensurarse a contemporizar. En la que sería la última de sus publicaciones, *El conflicto de las facultades,* reafirma su adhesión a la que sigue considerando la reina de las ciencias. Reivindica su excelencia y argumenta que si se la llama «facultad inferior» no es porque dependa de las superiores, sino porque las sostiene y fundamenta, ya que solo se debe a la verdad que persigue y a la razón con que trabaja, mientras que las otras están mediatizadas por la utilidad pública de la que las autoridades políticas son garantes, aunque no siempre se ajusten a lo que Kant defiende como suprema norma de la razón.

Si volvemos ahora los ojos hacia el dominio de lo racional, el sistema de las ciencias y la jerarquía de los saberes cambiaron profundamente a raíz de la publicación en 1781 de la *Crítica de la razón pura.* Es legítimo afirmar que por lo que respecta al conocimiento hay un antes y un después de Kant. El principal influjo que ejerció el filósofo alemán fue convencer a la mayoría del mundo erudito de que la ciencia natural es específicamente diferente de la filosofía. Kant va a retener una división tripartita muy vetusta, que arranca de Aristóteles: física, matemáticas y metafísica. Sin embargo, mientras que los aristotélicos y la mayor parte de los filósofos anteriores a Galileo sostenían que hay un parentesco más próximo entre la física y la metafísica que entre cualquiera de estas dos disciplinas y la matemática, Kant sostendrá que la física está más cerca de la matemática, hasta el punto de afirmar terminantemente en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza:* «yo sostengo que en toda teoría particular de la naturaleza solo puede haber tanta ciencia *propiamente dicha* como matemática se encuentre en ella» (Kant, 1989, 31).

Siendo importante esta asimilación o integración, que hasta entonces muy pocos filósofos «puros» habían sostenido, mayor importancia aún tiene la consideración de que la ciencia de la naturaleza no puede en modo alguno conformarse con nada menos que la certeza apodíctica. O, en otras palabras, que es ciencia en sentido estricto, porque, como afirma en tantos pasajes: «Solo puede llamarse ciencia *propiamente dicha* aquella cuya certidumbre es *apodíctica»* (Kant, 1989, 28). Y aquí está precisamente el *quid* de la cuestión:

para Kant, lo que hacen los físicos matemáticos tiene que ser *ciencia* en el más pleno sentido del término.

> Los físicos matemáticos no pueden prescindir, entonces, de principios metafísicos, ni entre estos, de los principios que hacen el concepto de su propio objeto, a saber, la materia, susceptible de aplicación *a priori* a la experiencia externa (como en los casos de los conceptos de movimiento, espacio lleno, inercia, etc.). Con respecto a este asunto, sin embargo, ellos sostienen correctamente que la sola admisión de principios empíricos no sería compatible de ninguna manera con el derecho de la certidumbre apodíctica que quisieran dar a sus leyes de la naturaleza; por eso han preferido postular dichas leyes, a buscar en ellas sus fuentes *a priori* (Kant, 1989, 34).

Mi tesis, que algunos considerarán una exageración y otros una obviedad, es que toda la parte teórica del sistema crítico pivota sobre lo afirmado en este texto. La advertencia de que los físicos matemáticos han preferido postular sus leyes a buscar las fuentes *a priori* de donde emanan es una clara alusión a Newton. En el *Scholium generale* de los *Principia* esbozó el físico inglés una torpe fundamentación empirista de sus teorías (Newton, 1987, 785). Kant prefiere piadosamente silenciarla, para proponer a cambio una genuina demostración a la que se ordena tanto la *Crítica de la razón pura* como los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza.* Más todavía: la drástica reducción temática de la metafísica que se opera allí es una consecuencia inmediata del modo y manera como lleva a cabo la fundamentación metafísica de la ciencia natural. Para poder asentar sobre bases más firmes que las newtonianas la física de Newton, la metafísica debe renunciar a cualquier otro logro teórico. Lo que les propongo examinar a continuación es cómo llegó a una fórmula tan drástica para intentar resolver el problema del conocimiento.

2. Antecedentes

Ubicar la nueva ciencia físico-matemática en el viejo esquema del saber fue una tarea pendiente desde que se produjo la revolución astronómica y Galileo revalorizó la metáfora de la Naturaleza como libro escrito con caracteres matemáticos. La dificultad mayor consistía, por decirlo de una sola vez, en que la matemática, aunque indiscutible por su rigor, resultaba *demasiado restringida y particular*

para edificar el resto del saber a su imagen y semejanza. La solución de Descartes —y, a su manera, también la de Leibniz— consistió en intentar universalizar la geometría y el álgebra, para convertirlas en especímenes de una *mathesis universalis* capaz de regenerar con raíces más profundas y sólidas el viejo árbol del saber. Newton arruinó tales pretensiones, porque demostró sin réplica posible que seguía siendo preferible una física escuetamente matemática a una especulación matematiforme con pretensiones de universalidad.

El siglo XVIII hereda el desafío, aunque las cabezas que lo asumen no están en general a la altura de sus predecesoras. La clasificación de las ciencias se va a convertir en una cuestión cada vez más debatida, especialmente en Alemania. Poseemos una visión panorámica del estado de la cuestión gracias al trabajo realizado por Giorgio Tonelli (Tonelli, 1975). La primera e ineludible referencia es, por supuesto, Christian Wolff. Sorprende la sofisticación de su tabla y el hecho de que englobe bajo la rúbrica de «conocimiento sensible y racional» tanto la matemática como la filosofía, integrada a su vez por la metafísica y la filosofía práctica (Tonelli, 1975, 243-245). Esta topología del saber refleja el protagonismo de lo matemático que he comentado, aunque en cierto modo contamina su pureza al no considerarlo como algo completamente racional y mezclar en la lista de sus partes con cierta indiscriminación disciplinas de matemática pura, como la aritmética, la geometría y el análisis, y otras de carácter aplicado, como la aerometría, la geografía o la pirotecnia. Si intentamos ver qué encaje tiene en esta propuesta lo que hoy en día conocemos como ciencia positiva, ciencias de la naturaleza o ciencia sin más, vemos que casi la mitad va a parar a la matemática y la otra mitad a una física que forma parte de la metafísica y en la que curiosamente también se mezcla sin demasiado orden lo empírico y lo especulativo: la física experimental precede inmediatamente a la dogmática, y la «patología» a la «teleología». No se debe olvidar que Wolff era en su origen un matemático (tal era la denominación de su cátedra en Halle). Su enciclopedia filosófica descansa sobre una matriz racionalista a la que se sobrepone una recopilación de saberes bastante ecléctica. Llama, por otra parte, la atención que en la clasificación que esboza en 1728 «por orden de demostración» (Tonelli, 1975, 246), la matemática no aparece a primera vista: hay que empezar por la metafísica, seguir por la lógica y acabar por la física antes de pasar a la filosofía práctica. También propuso otra de acuerdo a un orden «pedagógico» (Tonelli, 1975, 247): allí la *mathesis* sigue a la *cognitio historica* y precede a la *philosophica.* En definitiva, creo

que Wolff no consigue superar los intentos de logificacion de la matemática repetidamente ensayados por los cartesianos y, por otro lado, renuncia a la inspiración infinitista que en Leibniz era crucial.

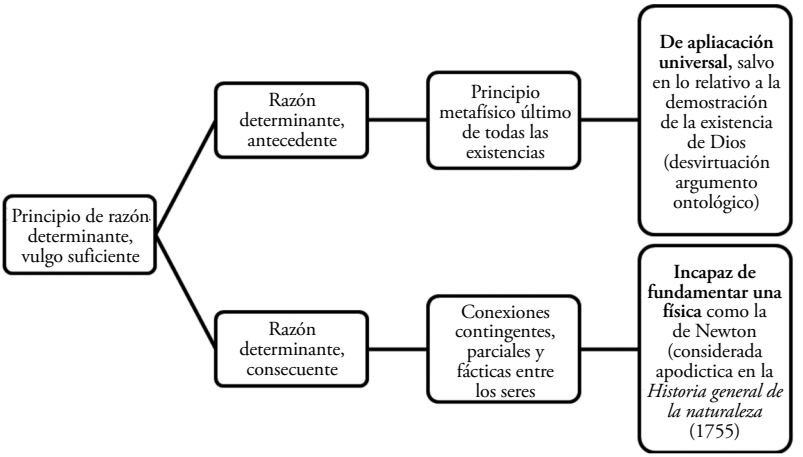
Otro de los autores que influyó en Kant, Alexander Baumgarten, propuso una clasificación que, aliviada de las pretensiones omniabarcativas de Wolff, sorprende por la ausencia de la matemática, en beneficio de una lógica ampliada hasta comprender todos los asuntos gnoseológicos (Tonelli, 1975, 276-277). La física aparece una vez más divorciada entre una parte adscrita a la metafísica y otra más bien autónoma, pero que se resuelve en partes que hoy asignaríamos a las ciencias del universo, la química y la biología. Lo que para nosotros constituye propiamente la física era integrada por Baumgarten en una versión metafísica de la física que también comprendía la teología o la ciencia de los espíritus.

3. La clasificación de las ciencias en el joven Kant

Sabemos que el primer Kant depende de Wolff y su escuela tanto en su formación filosófica como en su formación científica y matemática —mucho más rudimentaria que la anterior, todo hay que decirlo—. En un segundo momento conoce más de primera mano, no el aparato técnico-calculístico, pero sí las tesis sustantivas de la física newtoniana. Simultáneamente empieza a tener en cuenta otras alternativas filosóficas, como la de Christian August Crusius. La clasificación de Crusius es interesante, porque distingue tajantemente la matemática de la filosofía en sentido estricto, y dentro de esta última diferencia la metafísica de un grupo de disciplinas especificadas por su objeto donde se integra la física (Tonelli, 1975, 258). El resultado es que la física en sentido amplio y etimológico queda rota no en dos sino en tres pedazos: una parte se la lleva la «matemática aplicada», otra se asigna a la «cosmología metafísica» y una tercera, por reducción, corresponde a la física escuetamente dicha (véase cuadro 1).

Entre el criticismo semiempirista y teologizante de Crusius, el racionalismo ecléctico de los wolffianos y la recién aunque superficialmente aprendida lección de física newtoniana, el Kant que abandonó el trabajo de preceptor para iniciar la carrera académica tuvo que buscar su propio camino (Arana, 1982, 79-94). En lo que atañe a la ordenación del saber, su primera apuesta está contenida en la *Nueva dilucidación de los primeros principios del conocimiento metafí-*

CUADRO 1

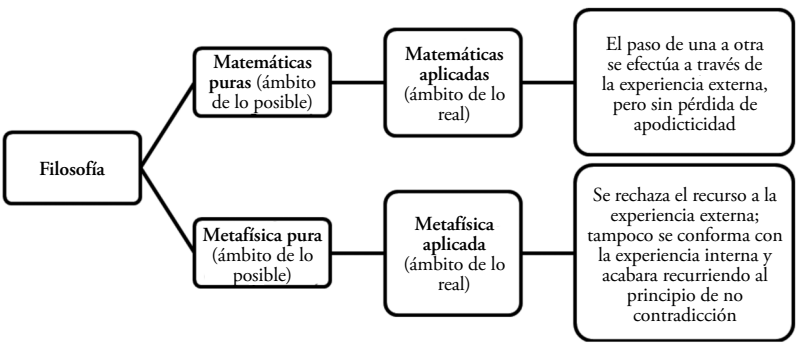


sico, disertación latina que publicó en 1755, el mismo año que vio la luz la *Historia general de la naturaleza.* No encontramos allí una tabla, pero sí un criterio para establecerla, al elegir el principio de razón *suficiente,* rebautizado como *determinante,* como principio universal de las verdades relativas a la existencia de los seres. La presencia de dos versiones, la determinación antecedente y la consecuente, le hubiera dado pie a establecer dos tipos de ciencia, uno basado en razones *a priori* y otro *a posteriori,* en una especie de eclecticismo racioempirista que no era inusual en aquella época. Pero después de abrir así una puerta a la *epistemología del riesgo,* él mismo la cierra, al concluir que la razón determinante consecuente solo establece conexiones contingentes, parciales y fácticas entre los entes, de manera que ni siquiera es capaz de fundamentar una física como la de Newton, de la que en la *Historia general de la naturaleza* ha dicho: «Todo esto está establecido incontrovertiblemente para siempre por la geometría más infalible» (Kant, AK I, 244). Así pues, hay que desandar el camino y recuperar la razón determinante antecedente, donde se encuentra el principio metafísico último de todas las existencias, incluidas las de las realidades mundanas. Solo se exceptúa de este paroxismo apriorístico la existencia de Dios, que necesita apoyarse en un *factum* tan inconmovible como el de la existencia de la posibilidad en general. En definitiva Kant apuesta por algo así como el empirismo menos empirista del conjunto de los empirismos posibles, ya que todo el saber acerca

de la realidad derivaría de una única comprobación fáctica. Bien se puede creer que el despertar kantiano del sueño dogmático tuvo lugar por etapas y la primera de ellas apenas es distinguible del mero sueño de la razón.

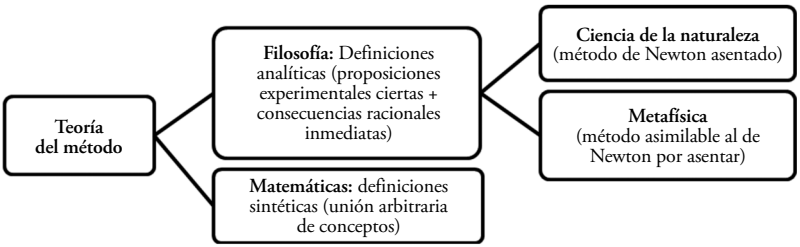
De todos modos, la idea de una, digamos, «metafísica de signo newtoniano» fue objeto de ulteriores reelaboraciones por parte de Kant y cuando la Academia berlinesa convocó un concurso sobre la evidencia alcanzable por la teología natural y la moral, dio un decidido paso adelante, como se manifiesta en el escrito que mereció el accésit. Resulta ilustrativo comparar los dos *Preisschriften* ganadores, el de Kant y el de Mendelssohn, filósofo este último a medio camino entre el wolffismo y la *Populärphilosophie* de la Ilustración alemana (Arana, 1982, 139-179). La pregunta iba al meollo del asunto, puesto que se trataba de averiguar hasta qué punto podría emular la metafísica el rigor matemático (véase cuadro 2).

Cuadro 2



Mendelsohn establece un paralelismo entre matemáticas y metafísica, tanto puras como aplicadas: las puras conciernen a lo posible; las aplicadas, a lo real. El punto delicado está en el paso de lo puro a lo aplicado. En el caso de la matemática se efectúa a través de la experiencia externa, pero sin pérdida de apodicticidad. Se podría decir que hay una cuasi empiricización de la matemática para convertirla en física. Aquí se quiebra el paralelismo, porque para pasar de la potencia al acto en metafísica, Mendelssohn no apela a la experiencia interna y retorna a la disciplina racionalista recurriendo, como tantos otros wolffianos, al principio de no contradicción (véase cuadro 3).

CUADRO 3



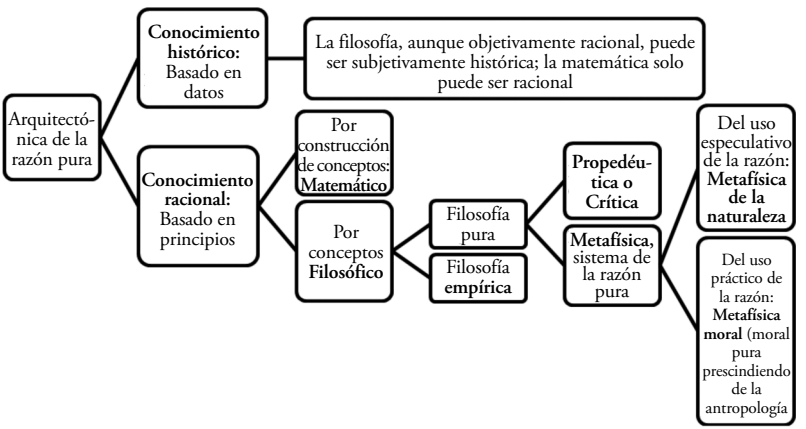
Kant es más audaz y por una sola vez se olvida de la componente matemática de Newton para retener su empirismo. Toda su memoria está basada en la oposición irreductible del conocimiento metafísico y el matemático; este se basa en síntesis arbitrarias de conceptos; aquel en análisis de proposiciones experimentales ciertas para extraer su jugo racional de saber apodíctico. Se diría que pretende hacer virtud de lo que había sido la principal debilidad de la epistemología newtoniana: afirmar que con inducciones incompletas (no es otra cosa lo que eufemísticamente llama aquí Kant «análisis») es legítimo llegar a proposiciones universales ciertas. La idea es que si la ciencia de la naturaleza ya se beneficia de un método asentado, la metafísica podrá en el futuro obtener un logro parecido. Eso es lo que al menos Kant espera, pero en los años que siguen se desengañará, según propia confesión, gracias a (o por culpa de) la lectura de Hume.

No está de más, por tanto, echar una miradita a cómo Hume clasifica a su vez las ciencias (Tonelli, 1975, 261). Distingue en primer lugar entre las que se basan en el entendimiento y las que se apoyan en la sensibilidad. Las primeras bien son abstractas (ahí precisamente ubica las matemáticas) o se basan en los hechos de dos maneras diferentes: la primera es ceñirse a hechos particulares, como según Hume hacen la historia, la cronografía, la geografía y —sorprendentemente— la astronomía (hay que pensar que cuando sostuvo esto tenía la mente puesta en las efemérides astrales y los calendarios). La otra opción consiste en tratar hechos generales. Hume niega que por esta vía queden legitimadas la ontología o la metafísica en general, pero permite que lo hagan la física o la química. Hubiera sido lógico que su crítica del nexo causal problematizara también estas últimas, como observará agudamente Kant en los *Prolegómenos* (Kant, 1984, 16-17), pero lo cierto es que no fueron cuestionadas,

ya que, a pesar de sus dudas escépticas, siguió creyendo en el determinismo mecánico y por lo tanto en la infalibilidad de la física (Hume, 1981, 106). Habida cuenta de ello, Kant podría haber seguido manteniendo el proyecto epistémico del *Preisschrift* incluso después de leer a Hume. Así pues, y en contra de sus propias advertencias, lo que en realidad le despertó del sueño dogmático fue el examen de los sueños del visionario Swedenborg, puesto que solo de esta manera descubrió la imposibilidad de analizar experiencias —digamos— «metafísicas»[1].

4. La arquitectónica de la razón pura

Cuadro 4

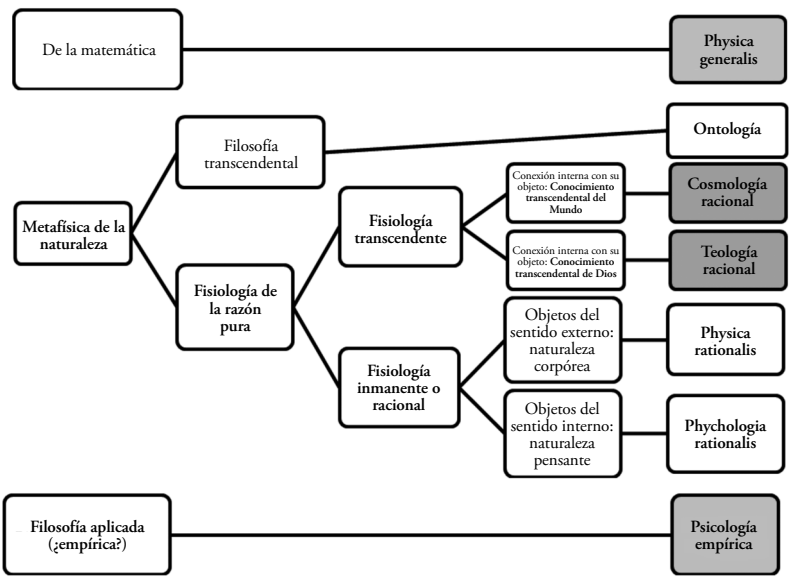


Con esto llegamos a la taxonomía del saber racional que Kant propondrá en la *Crítica de la razón pura* de 1781, más concretamente en la *arquitectónica* de la «Doctrina transcendental del método», al final del libro (Kant, 1978, A 832-51; B 860-79). El esquema resultante es ciertamente complejo. De sobra es conocida la facili-

[1] No se trata, por cierto, de una designación arbitraria. El Presidente de la Academia de Ciencias de Berlín, P. L. M. de Maupertuis (cuya trayectoria seguía Kant bastante de cerca por obvias razones), había publicado en 1752 unas *Lettres sur le progrès des sciences,* uno de cuyos capítulos se titulaba precisamente *Experiences métaphysiques* (Maupertuis, 1965, III, 426-430).

dad de Kant para establecer distinciones y terminologías novedosas al hilo de su raciocinio. Empieza suavemente con la distinción entre conocimiento histórico (basado en datos) y racional (edificado sobre principios). Plantea a renglón seguido la alternativa decisiva: la razón puede proceder por meros conceptos, que es lo que hace el filósofo, o mediante la *construcción* de conceptos, esto es, «mediante la producción espontánea de una intuición que le[s] corresponde» (Kant, 1973, 27). Obviamente, de lo que se trata es de subsumir intuiciones bajo conceptos, de manera que si ambos elementos provienen de la misma fuente, la síntesis está asegurada. En el caso del conocimiento filosófico, si las intuiciones vienen de fuera, tenemos la *filosofía empírica*. De lo contrario, nos vemos constreñidos a barajar meros conceptos, lo cual no se convierte *eo ipso* en un callejón sin salida, puesto que podemos aún realizar una tarea propedéutica, en lo que consiste precisamente la propia *Crítica de la razón pura,* e incluso esbozar la metafísica, esto es, el sistema de la razón pura, bien en su uso práctico[2] y entonces tendremos la *metafísica moral,* bien en su uso especulativo, lo cual nos da la *metafísica de la naturaleza* (véase cuadro 5).

CUADRO 5



[2] Aunque prescindiendo de toda referencia antropológica, por empírica.

Hasta aquí el esquema tiene su lógica y hasta su simetría. Pero en realidad no hemos hecho más que empezar. La metafísica de la naturaleza vuelve a desdoblarse en *filosofía trascendental,* que da lugar a la *ontología,* y *fisiología de la razón pura,* que a su vez genera una *fisiología trascendente,* que se puede conectar con su objeto interna o externamente, de lo que resulta la cosmología racional y la teología racional. La inmanente o racional, ha de referirse bien a los objetos del sentido externo —la naturaleza corpórea— y así obtenemos la *physica rationalis,* bien a los objetos del sentido interno —la naturaleza pensante—, lo que da lugar a la *phycologia rationalis.* Tenemos pues una nómina de cinco disciplinas relacionadas con la naturaleza, pero a ellas hay que agregar otras dos: la *physica generalis,* retoño de la matemática que es una reminiscencia de la vieja matemática aplicada, y la *psicología empírica,* atribuida por Kant a la «filosofía aplicada». No está claro de dónde sale esta «filosofía aplicada»; tal vez resulte asimilable a la «filosofía empírica», cabo que había quedado suelto en la primera parte del esquema.

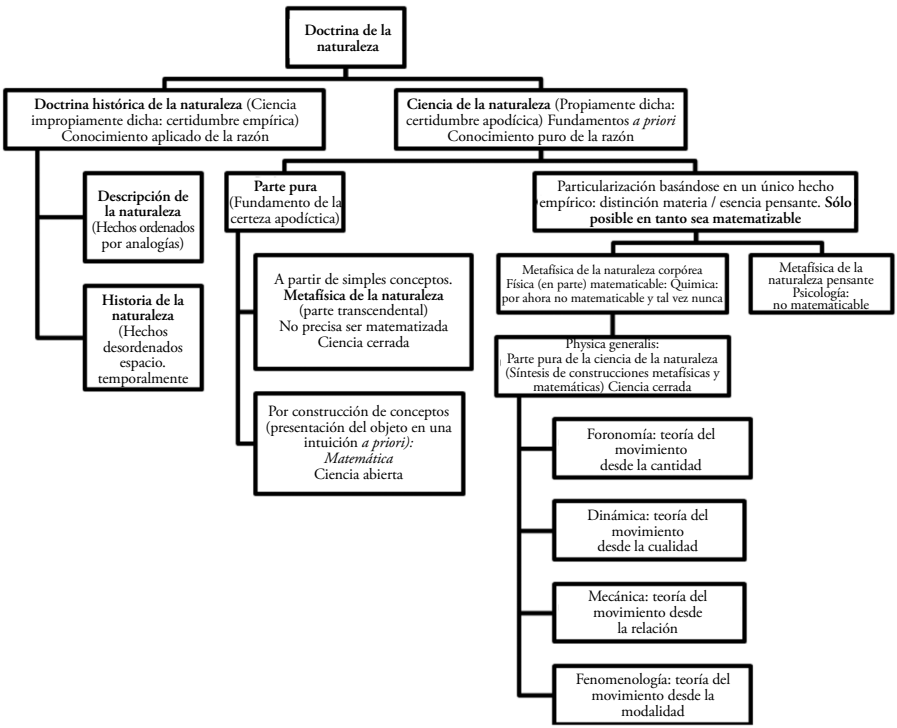
Finalmente resulta una lista de siete, de la que dos (cosmología racional y teología racional) resultan descartables, de acuerdo con las conclusiones de la dialéctica trascendental; una tercera, la psicología empírica, también tiene vedada la entrada al Olimpo epistémico, por falta de rigor. Una amenaza parecida se cierne sobre la *physica generalis* y, aunque en menor medida, también sobre la *physica rationalis* y la *psycologia rationalis,* puesto que en ellas también hay al menos un elemento empírico; las nociones de materia y pensamiento, respectivamente. Eso hace que toda la empresa crítica, que al fin y al cabo está orientada a la fundamentación del conocimiento teórico, quede gravemente comprometida.

5. La metafísica de la naturaleza corpórea

La respuesta a todos estos interrogantes hay que buscarla en los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* de 1786. Con acierto afirmó Jules Vuillemin que todas las oscuridades de la deducción de los principios en la *Crítica de la razón pura* desaparecen al confrontarla con este libro (Vuillemin, 1955, 1). Escapa por completo a mi comprensión por qué tiene tan escasísimo trato con él el estudioso medio de Kant. Después de haber conseguido domeñar las complejidades de la gran suma de la filosofía trascendental resulta incoherente claudicar ante las escasas complicaciones de esta obri-

ta, donde se traduce en concreto lo que allí se trata en abstracto. Quien alegue como motivo de su desatención la repugnancia que siente hacia las complicaciones físico-matemáticas, debiera tener en cuenta que no son tantas, ya que Kant arrastraba sus propios déficits al respecto (véase cuadro 6).

CUADRO 6



En el prefacio de los *Principios* Kant refunde y desarrolla la clasificación que había propuesto cinco años antes, centrándose en lo que atañe a la *doctrina de la naturaleza.* Paralelamente a lo que hizo en la *arquitectónica,* distingue ahora entre la doctrina histórica de la naturaleza y la ciencia propiamente dicha, la cual comprende una parte pura, en la cual se consigue plenamente tanto el apriorismo como la certeza apodíctica y que comprende a su vez la parte trascendental de la metafísica de la naturaleza (esto es más o menos lo que en la *Crítica* se deno-

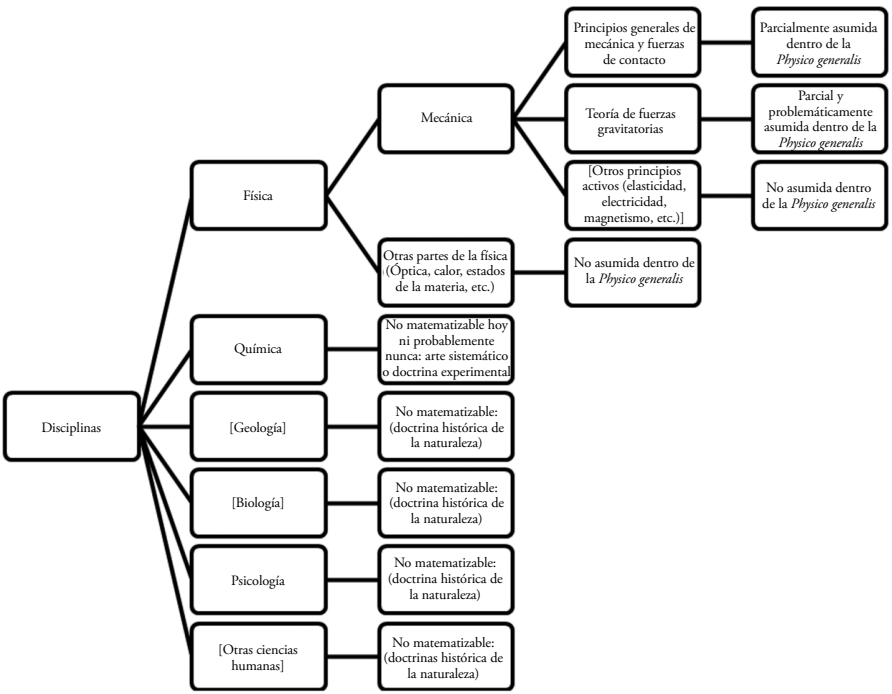
minaba *ontología),* como la *matemática,* conocimiento por construcción de conceptos que anteriormente se había presentado desligado de la filosofía. Pero el punto crítico es precisamente la *physica generalis,* que resulta mucho más definida y significativa que en la *Crítica.* Allí estaba relegada a una nota y simplemente se decía que «es más matemática que filosofía de la naturaleza» (Kant, 1978, A 847/B 875), mientras que ahora se convierte en nada menos que la parte pura de la ciencia de la naturaleza, una síntesis de construcciones metafísicas y matemáticas, que constituiría una ciencia perfecta y cerrada (parangonable en este sentido a la lógica aristotélica) y desplegable de acuerdo con la tabla de las categorías en los cuatro grandes apartados de los *Principios: foronomía, dinámica, mecánica* y *fenomenología.* Conviene, sin embargo tomar distancia y considerar cuál es el balance de los logros de esta audaz maniobra especulativa. El dato inicial es que Kant, en su propósito de otorgar crédito y respetabilidad epistemológica a la física matemática de Huygens y Newton, tenía que encontrar la forma de fundamentar desde la pura razón dos elementos, el físico y el matemático, que de entrada resultan demasiado heterogéneos cuando se prohíbe la mediación de lo empírico. De ahí que en la *Crítica de la razón pura* la matemática quede netamente deslindada de la filosofía, y en consecuencia la *physica generalis* —prioritariamente matemática— queda a gran distancia de la *physica rationalis,* que constituye un feudo de la metafísica. Comprobamos que en los *Principios* de 1786 la aproximación se ha producido, ¡y de qué manera!: ambas físicas se confunden ahora y la fusión resultante forma la triple confluencia de ciencia, metafísica y matemática, justificando la tesis antes recogida de que «solo puede haber tanta ciencia *propiamente dicha* como matemática se encuentre».

6. Anatomía de un fracaso

Ahora bien, si cotejamos este esquema —que de alguna manera podríamos considerar el destilado de la reforma kantiana del sistema de la ciencia— con la nómina de las disciplinas constituidas y reconocidas a estas alturas de la historia de la ciencia, resulta un panorama *desolador:* la psicología queda relegada por siempre jamás a la doctrina histórica de la naturaleza, o lo que es equivalente, desparece la posibilidad de una *psychologia rationalis* que la *Crítica* contemplaba. Hay que contar, aunque no se diga explícitamente, que lo mismo ocurre con las restantes disciplinas referidas al hombre individual o socialmente, así como con la geología y la biología. Tampo-

co se salva la química, ciencia de moda y muy apreciada por el propio Kant[3]. El fundador del criticismo no considera factible la matematización de la química y la rebaja probablemente para siempre a la categoría de «arte sistemático» o «doctrina experimental»[4]. La cosa no acaba ahí: porciones tan centrales de la física como la teoría de la luz y los colores, teoría del calor, teoría de los elementos y estados fundamentales de la materia, etc., también quedan fuera del paraguas epistemológico desplegado por Kant para amparar las pretensiones de apodicticidad que él mismo auspicia para la nueva ciencia. El examen del desarrollo temático de las cuatro partes de los *Principios* confirma que tan solo la *mecánica* obtiene amparo, un amparo que ni siquiera es completo. Veámoslo resumidamente (véase cuadro 7).

CUADRO 7



[3] Aunque no de sus versiones más actualizadas, pues era gran admirador de Stahl en una época en que Lavoisier ya lo había refutado por completo.

[4] Ambiguas denominaciones que no traspasan las fronteras de la «doctrina histórica de la naturaleza».

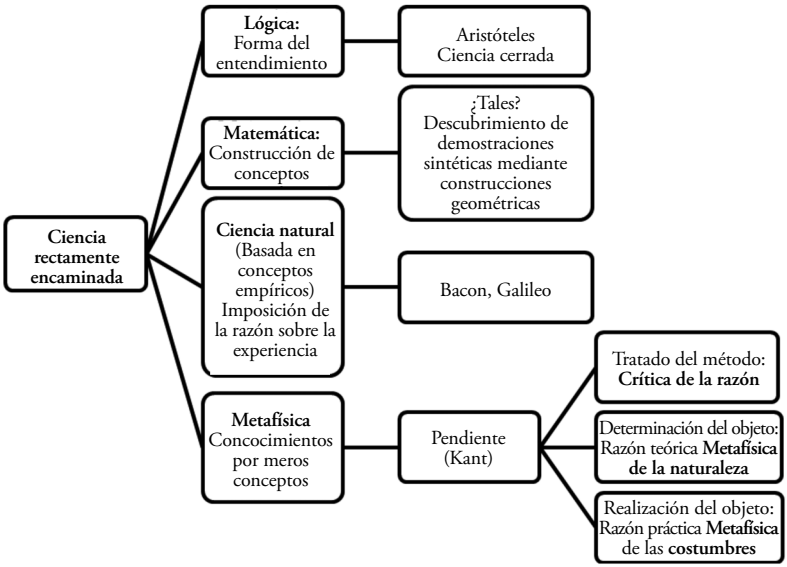
A finales del siglo XVIII la mecánica de los puntos-masa se había desarrollado casi por completo, estaba muy adelantada la de los sólidos indeformables y elásticos, algo menos la hidrodinámica y mucho menos la de los sólidos deformables y gases. En cuanto a las formas de acción dinámica, se contaba con una sólida doctrina para el choque elástico e inelástico y para la gravitación entendida como acción a distancia. Mucho menos por lo que se refería a los restantes principios activos propuestos por Newton (electricidad, magnetismo, fuerzas de naturaleza química y biológica, etc.). Se trataba sin duda de una ciencia en plena expansión. Pocos dudaban de que el porvenir depararía una formulación rigurosa y matemática mucho más completa y satisfactoria, como en efecto ocurrió a continuación. Pues bien, Kant ni siquiera consigue «salvar» lo que ya en su tiempo era doctrina asentada, e incluso se aparta ostensiblemente de los consensos existentes entre los especialistas, puesto que se limita a esbozar una teoría dinámica de la materia a partir de una pareja de fuerzas enfrentadas, más una supuesta refutación del atomismo[5] y una demostración de las tres leyes newtonianas del movimiento. Hizo también un intento relativo a la fórmula de la gravitación universal, pero incluso con respecto a este gozne esencial del sistema newtoniano del mundo hubo de confesar su impotencia:

> La acción de la atracción universal que toda materia ejerce sobre todas las otras y en toda distancia se llama gravitación; la tendencia a moverse en la dirección de la gravitación mayor es el peso. La acción de la fuerza repulsiva general, común a las partes de toda materia dada, se llama su elasticidad originaria. Esta y el peso constituyen, por tanto, las únicas características generales de la materia comprensibles a priori; la primera es interna y la última implica una relación externa; pues la posibilidad de la materia misma se funda en los principios de estas dos fuerzas. Si se explica la cohesión como atracción recíproca de la materia, en tanto es limitada simplemente por la condición del contacto, entonces dicha cohesión no pertenece a la posibilidad de la materia en general y no puede conocerse, por tanto, *a priori,* como unida a la materia. Esta propiedad no sería entonces metafísica, sino física, y no pertenecería por eso a nuestras consideraciones presentes (Kant, 1989, AK IV, 518) (véase cuadro 8).

---

[5] Doctrina que enseguida irrumpiría con fuerza de la mano de la química.

CUADRO 8



Resulta obligado preguntarse si tan parcos resultados en lo que respecta a la aprioridad de la física matemática justifican el descomunal esfuerzo de reflexión epistemológica de la primera crítica, donde el término *«a priori»* se repite 607 veces y «necesario», 594 (Krallmann, Martin, 1967, 663, 720). La práctica totalidad de los juicios sintéticos de la ciencia natural resultan entonces *a posteriori* y los pretendidamente validados como aprióricos se pueden contar con los dedos de las dos manos. ¿Merece la pena sostener en tales condiciones que «todo cuanto se parezca a una hipótesis es mercancía prohibida, una mercancía que no debe estar a la venta ni aún al más bajo precio, sino que debe ser confiscada tan pronto como sea descubierta»? (Kant, 1978, A xv).

El propio Kant no debió quedar nada satisfecho, porque en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica,* aparecido un año después de los *Principios,* manifiesta su intención de consagrarse a «suministrar la metafísica de la naturaleza» (Kant, 1978, B xlii), lo cual sugiere que no contaba con haberlo hecho ya. Dicho prólogo contiene además un último esquema del saber que supone un paso atrás: despliega una justificación *historicista* de su propuesta, de acuerdo con el *Leitmotiv* del «recto camino de la ciencia». Lo que Aristóteles consiguió en el

campo de la lógica, tal vez Tales en el de la matemática, Bacon y Galileo en el de la ciencia natural, está pendiente de cumplimiento en la metafísica, y Kant se propone a sí mismo como «recto encaminador» de esta disciplina. Para conseguirlo hay que asumir el coste de renunciar a la cosmología, psicología y teología racionales tal como las entendía Wolff, y reducir su contenido a un tratado del método, una metafísica de la naturaleza y otra de las costumbres. El carácter defensivo de esta maniobra se evidencia en la distancia que establece entre matemática, ciencia natural y metafísica, frente de las aproximaciones y casi asimilaciones de la obra inmediatamente anterior. Presenta tentativamente a Tales como fundador de la matemática científica, y no a Euclides, presumiblemente porque los primeros matemáticos apoyaban sus teoremas en *construcciones geométricas* (en lo que podría verse un esbozo del mecanismo kantiano de *construcción de conceptos),* mientras que la posterior axiomatización de la geometría entra en pugna con la pretensión kantiana de que la matemática está llena toda ella de juicios sintéticos *a priori:* la deducción lógica de los teoremas reduciría drásticamente su número, limitándolos en todo caso a las definiciones, postulados y nociones comunes. Llama también la atención que designe a Bacon y Galileo como los que enderezaron la ciencia natural, precisamente por adoptar una actitud desconfiada e impositiva frente a la experiencia. Silencia en cambio el mérito de haberla matematizado (atribuible a Newton), logro con el que Bacon desde luego no tuvo nada que ver[6]. ¿Hay aquí un «arrepentimiento» de la exigencia de matematización, considerada irrenunciable en los *Principios?* Podría ser, pero mientras conservó en plenitud sus facultades intelectuales Kant no volvió a acercarse a este avispero, puesto que tanto la teleología de la *Crítica del juicio* como su doctrina sobre el *juicio reflexionante* no dejan de ser maniobras envolventes que evitan el punto neurálgico de la dificultad.

7. ¿Tarea pendiente o callejón sin salida?

Si hay que mirar hacia algún lugar con la esperanza de obtener un poco de luz, tiene que ser por fuerza hacia la *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física,* la obra que nun-

[6] En cierto modo, la presentación *more geometrico* de los *Principia* newtonianos limita asimismo la pretensión de que haya una profusión de juicios sintéticos *a priori* en la ciencia natural; pero en tal caso tampoco se entiende porque los *Principios* de Kant están construidos, igualmente, *more geometrico.*

ca llegó a concluir. Se ha especulado mucho sobre las posibilidades que hubiera tenido Kant para culminar con éxito esta empresa de haberla abordado en un estado de plena lucidez. Yo me pregunto más bien si hubiera osado afrontarla en caso de haber sido hasta el final dueño de sí mismo. Los obstáculos que se interponían en el camino eran formidables. Félix Duque, que ha estudiado con detenimiento el *Opus postumum,* los resume así:

> En general, puede decirse que el estatuto de los conceptos y leyes empíricas (que en O.p. son tenidas, con buen criterio, por expresiones internamente contradictorias) no resultaba claro en el estadio crítico. De forma algo misteriosa, Kant había afirmado que las leyes empíricas no podían ser derivadas de los Principios del entendimiento pero que, de algún modo, debían conformarse a ellos (B 263/A 216). Igualmente, y a pesar de que la *physiologia rationalis* (disciplina estudiada en O.p.) se hallaba en la división arquitectónica (B 876/A 848), en el capítulo sobre las Anticipaciones de la percepción se negaba la posibilidad de anticipar la ciencia natural, por descansar esta en «ciertas experiencias fundamentales» (¡en plural!) (B 213/A 172). La *Crítica* podía dar razón de la cientificidad de la matemática (y allí se encontraba, para probarlo, la importante concepción del movimiento trascendental: B 154, n.), pero no de la física.
>
> No dejaba de resultar extraña tal posición, en un pensador que había tributado tantos elogios a Galileo, Torricelli y Stahl (B XII) pero que, en ese mismo Prólogo de la segunda edición de la Crítica, acababa reconociendo que debía ser cuidadoso con su tiempo, para poder llevar a feliz término su plan de entregar la «Metafísica de la Naturaleza» (B XLIII). ¡Y esto lo decía un año después de los *Principios!* (Duque, 1983, 43).

No es ya momento ni lugar de especular sobre lo que Kant podría o no podría haber hecho para salir del atolladero en que se encontraba. Aunque sea la interpretación más típica y tópica, no veo otra alternativa que iniciar una deriva hacia el idealismo absoluto, único modo de conseguir que incluso lo fáctico y empírico se disolvieran en lo apriórico. Y hay, en efecto, en los convolutos del testamento filosófico kantiano numerosos fragmentos que tienen ese inequívoco sabor. Con la cita de uno de ellos pongo fin a esta discusión:

> La filosofía (no historia o doctrina de la experiencia, ni matemática) sino ciencia racional. Pero tampoco lógica (que contiene meramente lo formal del pensar) sino [que contiene] Objetos

(contenido material). También la matemática —a saber, la pura— contiene meras formas, pero no del pensar puro.

La f[ilosofía] trascendental] es la autonomía del sistema de las ideas, para constituirse a sí misma en la determinación omnímoda; no empíricamente, como agregado de un múltiple en el fenómeno, sino como unidad absoluta del todo en un Objeto. ...

Es una enciclopedia arquitectónica a la cual yace *a priori* como fundamento lo formal de ella (Kant, 1983, AK XXI, 108-9) (trad. de F. Duque).

Bibliografía

Arana, J., *Ciencia y metafísica en el Kant precrítico,* Sevilla, S.P.U.S., 1982.

Cassirer, E., *Kant, vida y doctrina,* México, F.C.E., 1968.

Duque, F., «Estudio introductorio», I. Kant, *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física,* Madrid, Nacional, 1983, págs. 17-59.

Hume, D., *Investigación sobre el conocimiento humano,* Madrid, Alianza, 1981.

Kant, I., *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo,* Buenos Aires, Juárez, 1969.

— *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura (1790) (Respuesta a Eberhard),* Buenos Aires, Aguilar, 1973.

— *Crítica de la razón pura,* Madrid, Alfaguara, 1978.

— *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física,* Madrid, Nacional, 1983

— *Prolegómenos,* Buenos Aires, Charcas, 1984.

— *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza,* Madrid, Alianza, 1989.

Krallmann, D. y Martin, H. A., *Wortindex zu Kants gesammelten Schriften,* Berlín, Gruyter, 1967.

Maupertuis, P. L. M. de, *Oeuvres,* Hildesheim, Olms, 1965, 4 vols.

Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural,* Madrid, Alianza, 1987.

Tonelli, G., «The Problem of the Classification of the Sciences in Kant's Time», *Rivista di Storia della Filosofia,* 1975 (30), 243-294.

Vorländer, K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk,* Hamburgo, Meiner, 1977.

Vuillemin, J., *Physique et Métaphysique kantiennes,* París, P.U.F., 1955.

La cuestión del nihilismo en la génesis de los *Sueños de un visionario* de Kant[1]

Cinta Canterla
Universidad Pablo de Olavide de Sevilla
ccangon@upo.es

> ...porque el prudente y sensato *no sé* no se ha oído con frecuencia en las academias.
>
> I. Kant, *Sueños de un Visionario*

En un trabajo anterior a este, publicado en 2014, pero aceptado por la revista *Pensamiento* en 2012[2], abordé ya la cuestión del nihilismo en Hamann, su influencia en Kant y el papel del nihilismo en la génesis de la *Crítica de la razón pura*. Era parte de la investigación que presenté al tribunal en mis oposiciones de Cátedra en 2011 y que se titulaba «Los silenos invertidos y la cuestión del nihilismo en J. G. Hamann (Una fuente de la *Crítica de la razón pura* de Kant)». Una investigación en la que reconocía que, si bien he dedicado mu-

---

[1] Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto I + D + I «Prismas filosófico-morales de las crisis. Hacia una nueva pedagogía sociopolíticas» (PRISMAS). Entidad financiadora: Ministerio de Economía y Competitividad. Ref.: FFI2013-42935-P.

[2] Canterla (2014). No reitero aquí de nuevo todas las referencias a las fuentes y a la bibliografía secundaria ya citadas en este trabajo.

chos años de mi vida a estudiar las distintas fuentes que tuvieron un papel importante en la génesis del pensamiento de Kant, siguiendo sus pistas hasta bastante lejos, creía entonces (y lo sigo creyendo) que era esa cuestión del nihilismo —en la que está implicado Hume— el aspecto significativamente más importante en el que se debía seguir profundizando para comprender la génesis de la filosofía crítica.

Sé que muchos investigadores kantianos consideran todavía que se puede prescindir del pensamiento precrítico, desechándolo como prehistoria del único período que merece la pena estudiar. Pero en mi opinión —y no hace falta decir que en la de otros muchos especialistas— difícilmente se entenderá el mismo si no se sigue su génesis y se penetra íntimamente en la corriente del pensamiento de Kant al menos desde 1766, ese momento en el que su genio saltó sobre la filosofía académica con la fuerza y la belleza de un torrente de montaña.

El objeto de este trabajo que aquí presento y que fue ya comunicado en público en sus líneas esenciales durante el II Congreso de la SEKLE en 2014, es muy modesto, a tono con el espíritu socrático de los escritos a los que voy a hacer referencia: solo pretende llamar la atención sobre el papel desempeñado por la *Evocación de Sócrates* y las cartas de Hamann a Kant del año 1759 tanto en el despertar por parte de este último de su sueño dogmático como en la génesis de los *Sueños de un visionario*. Reconociendo lo que todavía queda por hacer y la necesidad de abordar el arduo trabajo colectivamente.

En 1987 publiqué *La génesis de la Crítica de la razón pura de 1781* y dos años más tarde la edición crítica del texto alemán, realizada a partir de las tres primeras ediciones de 1766[3], de los *Sueños*

---

[3] Expongo a continuación el motivo por el que no citaré los *Träume* a través de AA. Como es de sobra conocido, la edición de los *Träume eines Geistersehers* de AA presenta una serie de deficiencias que hicieron necesaria una nueva edición de la misma que volviese a comparar el texto de las tres impresiones de ese escrito realizadas en 1766 (una por Kanter en Königsberg, que se supone debió ser la primera en ese año, y dos diferentes por Hartnoch en Riga y Wittau). Esta nueva edición la llevó a cabo Rudolf Malter en 1976. En 1986 viajé a Mainz con una beca de investigación para realizar la traducción de los *Träume* bajo la tutela de Malter, por entonces editor de *Kant-Studien* y presidente de la *Kant-Gesellschaft,* que me explicó los problemas que tenía la edición de AA y me regaló la suya para que tradujese de ella. Mi respuesta fue —ingenuidades de la juventud— que le agradecía su gentileza, pero que quería hacer mi propia edición alemana cotejando de nuevo los tres originales. Él tuvo entonces la extraordinaria generosidad de solicitar que trajesen de nuevo a la Universidad de Mainz

de un visionario, acompañada de la traducción al español. En el prólogo a esta última, realizado por Rudolf Malter, podía leerse:

> Los *Sueños de un visionario* ocupan una posición clave en el conjunto de la evolución que lleva a la *Crítica de la razón pura:* en este escrito, Kant, por una parte, se despide definitivamente de la metafísica dogmática, a la que se mantenía ligado a pesar del considerable esfuerzo de distanciamiento que había hecho hasta mediado de los años 60, y, por otra, comienza a pensar en una conciencia metafísica que no venga dada en un sistema racional, sino en la expresión de una creencia moral (...). (...) la intención del escrito —en parte manifiesta, oculta en parte por el sarcasmo y la ironía— va más allá de la mera labor negativa, indispensable para que la razón de los hombres libere su propio interés metafísico de la especulación abstracta de la metafísica dogmática: Kant articula el punto esencial del interés metafísico en el término «creencia moral». En lo que respecta a esa tarea negativa, esto es, a la destrucción crítico-argumentativa de la metafísica dogmática, hay que tener en cuenta que esta destrucción se aplica a la doctrina racional del alma. Al contexto de esta doctrina pertenece el problema del yo. Este es uno de los problemas claves, si no *el* problema clave, de la primera *Crítica;* esto es, es aquí donde se efectúa el giro copernicano y, con él, la superación del dogmatismo

---

desde distintos lugares de Alemania la edición de Kanter y las dos de Hartnoch (una de las cuales estaba en la por entonces DDR, era ejemplar único en el mundo y había que consultarla con guarda de seguridad) para que pudiese hacer mi propia edición filológica y filosófica del texto alemán, de la que después traduje. La revista *Pensamiento* publicó después una reseña en la que se calificaba mi traducción de los *Sueños de un Visionario* de «excelente». Pero hay que explicar que una parte considerable de la calidad de la traducción se debió precisamente a eso: a que se realizó desde un texto alemán producto del cotejo de las primeras ediciones, y por tanto se debe a la coherencia del propio Kant, desdibujada en versiones posteriores de su obra. Citaré siempre en este artículo por mi edición del texto alemán tutelada por Malter (que abreviaré TG), y que se diferencia de la suya exclusivamente en una sola variante, aunque importante, con la que me gané su respeto. Al fin y al cabo, esta edición le pertenece también moralmente a él. Las personas que hacen referencias en artículos en lengua española a mi edición y toman la paginación que aparece en el texto alemán como correspondiente a la AA no están, por tanto, en lo cierto: son las páginas de la *editio princeps* de 1766, el primer librito de la edición de Kanter, que en este caso —complejo por la prohibición que padeció nada más aparecer y que hizo necesario publicarlo de nuevo fuera de Prusia— hay que comparar con las otras dos ediciones de Hartnoch del mismo año. Los especialistas citan, por ello, siempre por la edición de Rudolf Malter, no por AA.

> mediante el criticismo. Una comprensión suficiente de la *Crítica de la razón pura* no es posible sin los *Sueños de un visionario*[4].

Los *Sueños de un visionario* no fueron solo, ciertamente, una obra de demolición, si bien a veces se los considera así[5]. El escrito tiene, como se sabe, dos partes, una primera centrada en la tarea negativa, presentada ya de modo antitético, y una segunda en la que se sacan las consecuencias de la crítica de la doctrina de los espíritus y se ofrecen las bases para una filosofía que no solo estableciese los límites de la razón sino que explorase las posibilidades metafísicas de la creencia, anticipando la distinción entre razón teórica y práctica. Esta doble faceta de una filosofía crítica que construye demoliendo, y las potencialidades filosóficas de la creencia moral, les habían sido ya propuestas a Kant por Hamann tanto en el escrito *Evocación de Sócrates* de 1759 como en la correspondencia de ese mismo año[6], constituyendo un tema de discusión e intercambio entre ambos.

En una carta a Mendelssohn escrita en Königsberg el 6 de noviembre de 1764, Hamann le dice que va a enviarle un ejemplar de la *Evocación de Sócrates,* publicada en 1759, pero que tiene que corregirle antes en los márgenes las erratas. Y añade a continuación que quizá para entonces le pueda ya mandar junto con ella, «en vez de un antídoto», un pequeño tratado que Kant estaba escribiendo, que entre otras cosas daría cuenta de la obra de Swedenborg[7]. Este escrito, según sabemos por la correspondencia con Charlotte von Knobloch[8], había empezado a elaborarse al menos en 1763, pero no se publicó hasta 1766 con el nombre que ya conocemos: *Sueños de un Visionario*. Era, a la vez, la reacción (al veneno) y el antídoto de Kant a la *Evocación de Sócrates.*

---

[4] Malter (1987), 9.

[5] Incluso Herder, en la reseña que hizo de los mismos nada más publicarse, se centró solo en este aspecto obviando el otro. Cfr. Herder (1898).

[6] A lo largo de 1759 Hamann escribió cinco cartas a Kant. La edición de la correspondencia de este filósofo realizada por Ziesemer y Henkel las numera como 153, 168, 169, 170 y 171.

[7] Johann Georg Hamann, *Briefwechsel,* vols. I-III, ed. de Walther Ziesemer und Arthur Henkel, vols. IV-VII, ed. de Arthur Henkel, Fráncfort del Meno, Insel-Verlag, 1955-1979. Vol. II, carta núm. 275, pág. 272, líneas 14-21. Abreviamos las citas a esta edición así: ZH II, núm. 275, 14-21.

[8] Carta de Kant a la misma de 10 de agosto de 1763. AA (10), 44-48.

En *Sokratische Denkwürdigkeiten* Hamann había abordado ya de modo abierto la cuestión del nihilismo[9] en sus dos aspectos fundamentales, el negativo y el positivo. De un lado, había expresado en él claramente su convencimiento acerca del nihilismo positivo de la razón abstracta, que, enmascarado bajo una apariencia de verdad legitimada, no ocultaba, bajo la erudición y las construcciones culturales, sino vacío. Se lo había dicho a Kant también en una carta del 27 de julio de 1759, antes de la publicación de la obra pasado el verano, utilizando la imagen de un poema popular: «La verdad, para protegerse de ser asaltada en la calle, se embozó con tanto traje superpuesto, que acabó dudándose de que tuviese cuerpo. ¡Cuál no sería el horror de los que fueron a desnudarla: vieron ante sí a la verdad, un espectro!»[10].

Pero además, Hamann había distinguido entre este nihilismo positivo, que no aparentaba serlo, y sin embargo bajo la máscara lo era, de aquel otro que, por el contrario, como el Sileno aludido por Alcibíades, parecía serlo, aunque sin embargo en su interior ocultase moralidad, sabiduría y vida. Era este último un nihilismo negativo, aparentemente disolvente pero en realidad un contranihilismo, metódico, del primero.

El nihilismo negativo, no era, pues, sino desenmascaramiento. Pero por muy útil que fuese para renovar de modo radical la filosofía, esta no podía contentarse con él. Así, por ejemplo, el escepticismo de Hume cumplía, en su opinión, una sana labor de demolición del dogmatismo; sin embargo, había que ir más allá de Hume. En ese sentido, en marzo de ese mismo año de1759 le había escrito a Lindner: «Un espíritu para demoler, no para construir. En eso consiste la gloria de Hume. Nosotros demolemos y

---

[9] Ciertamente que en esos momentos no se usaba aún el término nihilismo, pero más tarde, en 1819, Cousin diría que el escepticismo de Locke equivalía a un nihilismo absoluto, y Hamilton en las primeras décadas del siglo XIX (aunque publicado en 1861), que Hume había sido «an illoustrius exemple of Nihilism», expresando con la nueva palabra lo que ya había sido un sentir con respecto a ambos autores. Cfr. al respecto Volpi (207), 24. De hecho, la *Evocación de Sócrates* es, en gran medida, una defensa de Hume de la acusación de nihilismo disolvente; una situación que se repetiría años más tarde, cuando tanto Hamann como Kant reaccionasen defendiendo a Hume con motivo de la publicación de un libro de James Beattie atacando su obra, al que nos referiremos más adelante. Volveremos también sobre la cuestión del comienzo histórico del empleo del término *nihilismo*.

[10] J. G. Hamann, Carta a Kant de 27 de julio de 1759, ZH I, núm. 153, 381, 8-11.

construimos (todo tiene su tiempo), aunque resulte fatuo que yo lo diga»[11].

En opinión de Hamann, había que destruir las falsas verdades y los prejuicios no para aniquilar la razón, sino para buscarle un nuevo asiento más sano. No bastaba, pues, con quedarse en la denuncia de la suplantación de la vida y sus valores por parte de la razón abstracta y sus construcciones culturales, contentándose a continuación con la demolición: había que ir también más allá no solo del nihilismo positivo, obviamente, sino también del negativo. El momento negativo de una filosofía crítica que sentase los límites de la razón debía ser el prolegómeno de una nueva forma de hacer filosofía, no la disolución de todo conocimiento posible:

> Pero como el grano de toda nuestra sabiduría natural tiene que descomponerse, tiene que transformarse en ignorancia, para que a partir de esa muerte, de esa *nada,* llegue a germinar y brotar de nuevo la *vida* y el *ser* de un conocimiento más elevado, difícilmente la *nariz* de un sofista puede catarlo[12].

Hamann ya le había dicho a Kant en esa misma carta del 27 de julio de 1759, hablándole de Hume, que la razón le había sido dada al hombre para que conociese sus propios límites, más allá de los cuales no podía llegar a saber nada de modo dogmático[13]. Y en la *Evocación* le había manifestado además en público que ese reconocimiento abría paso a una nueva filosofía construida sobre la creencia, que no solo afectaba al ámbito moral, sino también al del conocimiento, por cuanto, en su opinión, la existencia de las cosas era igualmente mera creencia, dado que el hombre no contaba más que con sensaciones. Había que atreverse, pues, a elaborar una nueva

---

[11] Carta a Lindner de 21 de marzo de 1759, ZH I, núm. 139 305, 18-20.

[12] J. G. Hamann, *Evocación de Sócrates,* edición, introducción, traducción y notas de C. Canterla, Huelva, Ed. Consulcom, 2015, págs. 75-76. Cito en adelante por esta edición del texto alemán realizada directamente a partir de la primera de 1759 (gracias a la gentileza de la *Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel).* Los motivos para utilizar la edición original de Hamann (con un trabajo filológico realizado sobre la misma de corrección de erratas) y no, por ejemplo, la de Josef Nadler, los he expuesto en la introducción de la edición anteriormente citada, a la que en adelante me referiré así: SD. Por otra parte, el énfasis que señala a algunas palabras en esta cita es del propio Hamann, que lo marca en su texto con negritas; aquí lo he sustituido por cursiva.

[13] ZH I, núm. 153, 579, 32-34.

filosofía crítica que, como el padre escultor de Sócrates, construyese demoliendo[14].

Hamann reclamaba, pues, en su *Evocación de Sócrates* una *sana* filosofía que abandonase la erudición, que supiese distinguir entre conocimiento y sabiduría, que estableciese los límites de la razón y que se centrase en la creencia. Y esas tesis aparecen asumidas ya por Kant en los *Sueños de un visionario*, especialmente en sus conclusiones, constituyendo el primer embrión de lo que después será la *Crítica de la razón pura*[15].

> Ensimismarse con cada curiosidad y no aceptar otro límite de la pasión por conocer que la impotencia, es un celo que no conviene mal a la *erudición*. Pero elegir entre las incontables tareas que espontáneamente se ofrecen aquellas cuya solución es importante para el hombre, es el mérito de la *sabiduría*. Si la ciencia ha recorrido su círculo, llega de modo natural al punto de una modesta desconfianza, y dice indignada de sí misma: *¡cuántas cosas hay que no conozco!* Pero la razón que ha madurado mediante la experiencia deviene sabiduría y dice con alma serena por boca de Sócrates en medio de las mercancías de un día de mercado: *¡cuántas cosas hay que no necesito!* (...) Las cuestiones sobre la naturaleza espiritual, la libertad y la predeterminación, la vida futura, etc. ponen inicialmente en ejercicio todas las facultades del entendimiento humano, y arrastran a los hombres mediante su excelencia a los asaltos de la especulación, que sutiliza o decide, enseña o refuta indistintamente, como corresponde siempre al conocimiento ilusorio. Pero si esta investigación se convierte en filosofía que juzga sobre su propio proceder y que conoce no solo

---

[14] SD 65-66.

[15] Aunque todavía le quedaba a Kant un considerable esfuerzo de elaboración en el que tendría un papel importante un nuevo posicionamiento de Hamann en relación a Hume en el año 1771. Y es que la cuestión del nihilismo recibiría con posterioridad nuevos empujes, especialmente cuando se publicase en Alemania, en 1772, la traducción del libro de Beattie *An Essay on the Nature and Inmutability of Truth in Opposition to Sphistry and Scepticism,* en el que se atacaba a Hume por disolvente de verdades y valores. Hamann reaccionó al mismo antes de que se difundiese su traducción alemana, realizando una reseña y publicando *Reflexiones de un escéptico,* todo ello en el mismo año de 1771 en el que apareció la obra en su versión original en inglés. Estas *Reflexiones* eran en realidad la traducción de un fragmento importante del *Tratado de la naturaleza humana* de Hume, que Hamann publicaba, en un ejercicio estratégico, como si fuese suyo, identificándose con Hume y sustituyendo en él la referencia geográfica británica por la alemana. Cfr. Canterla (2014). La reacción de Kant al libro de Beattie es un aspecto importante a tener muy en cuenta al analizar el problema de la cosa en sí en la *Crítica de la razón pura*.

> los objetos, sino también su proporción al entendimiento de los hombres, entonces los límites se estrechan y, una vez puesto los límites, no dejan ya a la investigación volver a extraviarse más fuera del dominio que le pertenece. (...) la verdadera sabiduría se acompaña de la ingenuidad, y como en ella es el corazón el que regula al entendimiento, vuelve superfluos los grandes preparativos de la erudición (...). (...) es la *creencia moral,* cuya simplicidad pude ser dispensada de las sutilezas de la sofística y que es apropiada solo y exclusivamente a los hombres (...)[16].

Para Hamann la creencia era la vía segura para eludir el nihilismo disolvente al que se veía abocada la razón abstracta por su alejamiento de la vida. Frente a esta y a su erudición, le diría a Kant en otra de las cartas de 1759, era necesario ser valiente y atreverse a sentir y a saber[17]. En cuanto a lo primero —el sentir y compadecerse— era preciso, en su opinión, abandonar la arrogancia intelectual característica de los filósofos abstractos, que veían en el cuerpo un obstáculo, mera animalidad tosca sobre cuyas pasiones, instintos y sentimientos había que elevarse para ser civilizados[18]. Así, animaba a Kant a poner el corazón para hacer filosofía, a ser un filósofo *para niños*[19], una recomendación que recogería este último ya como suya en los *Sueños de un visionario:*

---

[16] TG 157, 159, 165, 167. El énfasis es de Kant, que lo marca en negrita; aquí lo hemos sustituido por cursiva.

[17] Es la primera de las dos cartas, sin datar la fecha exacta, de 1759 en las que aborda el posible proyecto de un libro de física para niños y en el que contrapondrá el saber muerto, la erudición y la ciencia ya convertida en teoría venerable, de un lado, y la imaginación, el juego y el corazón, de otro. En ella aparece por primera vez el texto «Vale et SAPERE AUDE!», ZH I, núm. 168, 444-446. La cita está en 446 3.

[18] «Un filósofo mira a un poeta, enamorado y soñador, como un hombre mira a un mono: con divertimento y compasión...», ZH I, núm. 153, 381, 2-3.

[19] Había que desterrar la *melancolía de la razón*, el *pensar a sangre fría,* esa enfermedad del filósofo compartida por los ricos y poderosos consistente en una patológica disociación del propio cuerpo, elusiva de la compasión empática, verdadero origen de toda forma de violencia ejercida contra los semejantes. Era este otra forma de nihilismo, solo que esta vez axiológica. Según Hamann, había que educar a las nuevas generaciones en la sana razón, esto es, una razón sintiente: ni erudición, ni conocimientos abstractos, ni disciplinamiento del cuerpo para el ejercicio del poder. Por eso no quiso escribir un libro abstracto para los niños, proponiéndole a Kant una nueva pedagogía. Años más tarde, Herder escribiría cosas semejantes en su *Journal meiner Reise im Jahr 1769*. Sobre esta cuestión de la contraposición entre civilisation y Bildung, cfr. Canterla (2015). En la carta 168, Hamann le decía a Kant: «Tenga corazón, sea usted también un filósofo para niños», ZH I, núm. 168, 446, 2-3.

> Pero la verdadera sabiduría se acompaña de la ingenuidad, y como en ella es el corazón el que regula al entendimiento, vuelve superfluos los grandes preparativos de la erudición, y sus objetivos no necesitan de medios tales que no pueden estar nunca en poder de todos los hombres. (...) ¿No contiene el corazón de los hombres prescripciones morales inmediatas? (...) Tal es la *creencia moral*...[20].

Pero además, Hamann le decía también a Kant en las cartas que había que atreverse a saber: desterrar los prejuicios y los errores de modo crítico sin miedo, desenmascarando las mentiras de una cultura decadente. Y se lo dijo con la frase que aquel utilizaría más tarde: SAPERE AUDE![21]

Ciertamente la cuestión del alejamiento de la realidad y del vaciamiento de la vida en la elaboración abstracta del entendimiento, así como el convencimiento del obstáculo que constituyen las mediaciones culturales heredadas, alimento de toda erudición, le fue planteada por Hamann a Kant en las cartas de 1759[22], simultáneas al proceso de elaboración, publicación y primera difusión de la *Evocación*. Pero aparece trabajada de modo más complejo —y además, en público— en esta última, salida de imprenta a finales de ese mismo año. Hay que centrarse, pues, en esta obra para analizar la génesis de los *Träume*.

Hasta la publicación del escrito hamaniano, Kant no había abordado la cuestión de la creencia moral como base de una nueva filosofía en sus obras. Tras 1759, la reacción al contacto con Hamann y su elaboración de Hume se manifestó poco a poco en las obras publica-

---

[20] TG 165.

[21] Años más tarde, al final de la *KrV,* en la «Doctrina Trascendental del Método», Kant volvería a abordar esta constelación de cuestiones que le venían preocupando desde ese primer contacto con Hume (en la forma en que Hamann lo asumía), en 1759: aparecerán allí de nuevo elementos tales como la defensa de la buena intención de Hume, la necesidad de atreverse a enseñar a los jóvenes a ponerlo todo en cuestión, la importancia de la distinción entre verdad dogmática, opinión, creencia y sabiduría, la crítica a la erudición, el construir demoliendo de la filosofía crítica, etc. Cfr. para referencias más detalladas sobre esto Canterla (2014).

[22] Las cartas del año 1759, aunque aborden aspectos diversos, se mueven todas, en mi opinión, en el marco de una cuestión que interesaba a los dos: cómo establecer el objeto propio de una nueva filosofía que superase la *mala filosofía* de la época, distinguiendo entre erudición, ciencia, creencia y sabiduría. Para Hamann el mayor obstáculo para tal tarea era la confusión entre erudición y filosofía, que reducía esta última mero conocimiento de la Historia de la Filosofía —galería erudita de bustos de muertos, una conmemorativa *historia estatuaria* (SD 61).

das a continuación durante el período comprendido entre 1760 y 1766[23]. En las académicas, apreciamos un progresivo distanciamiento de la metafísica dogmática y un cambio significativo en la forma de concebir la existencia; en las que no lo eran, como por ejemplo el *Ensayo de las enfermedades de la cabeza,* una elaboración más libre de la crítica a la locura de la razón. Pero hubo que esperar a 1766 para que Kant se atreviese a criticar en público la filosofía académica alemana de esos momentos de un modo directo y radical. Vista la prohibición que padeció el escrito y la multa impuesta a su autor, Hamann tenía razón: desafiar al poder académico establecido no iba a ser fácil.

Ahora bien, Kant no se limitaba en los *Sueños* a reaccionar a la evocación de un Sócrates dionisíaco en *Sokratische Denkwürdigkeiten:* el Mago del Norte hablaba en su correspondencia con Mendelssohn, como vimos, de los *Träume* como un antídoto. Y ciertamente: los *Sueños* evidencian el esfuerzo que está haciendo Kant por encontrar una posición filosófica desde la que demoler la filosofía dogmática y académica del momento esquivando a la vez tanto el escepticismo como el nihilismo de la razón abstracta, pero también la propia posición de Hamann en relación a las posibilidades de una nueva racionalidad centrada en la creencia. Pues esta última parecía, en este filósofo, disolver la posibilidad de toda ciencia, reducir la metafísica a una suerte de poética y orientar el resto de la filosofía a la emancipación moral y política[24]. Y Kant era mucho más ambicioso.

Hamann, en el texto de las dedicatorias de la *Evocación de Sócrates,* la primera dirigida al Público, y la segunda a sus dos amigos, Berens y Kant, se había referido a este último en estos términos:

> El otro al que me dirijo es alguien que quisiera llegar a ser un filósofo tan universal y un Guardián de la Moneda[25] tan notable como lo fue el mismísimo Newton. Ninguna parte de la crítica es

---

[23] La *Evocación de Sócrates* aparece en 1759. Kant publica a continuación *La falsa sutileza de las cuatro figuras del silogismo* (1762), *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* (1763), *Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitudes negativas* (1763), *Ensayo sobre la nitidez de los principios de la teología y la moral* (1764), *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764) y *El ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* (1764).

[24] Hamann, en la *Evocación,* deja de lado conscientemente, y así lo dice, la cuestión de la creencia religiosa confesional, para situarse en un plano estrictamente filosófico. SD 58.

[25] En la época y en Inglaterra, un cargo equivalente al actual Gobernador del Banco de España. Newton ocupó el citado puesto.

> ciertamente más certera que la que se ha concebido para examinar y emitir juicios respecto del oro y la plata. Por ello en Alemania la confusión en relación a la acuñación de moneda no llega a ser tan grande nunca como la que se desliza en los libros destinados a la enseñanza, de tal forma que entre nosotros esta última es el pan nuestro de cada día. Nos faltan tablas certeras de proporciones que nos determinen cómo de aquilatada ha de ser una verdad y cuánta ley tiene que haber en una ocurrencia si quiere llegar a ser considerada una verdad, etc.[26].

La dedicatoria hacía mención a un asunto del que venían discutiendo en privado los tres amigos, pero especialmente Hamann y Kant, y que podría resumirse con la famosa cuestión planteada al primero de ellos por la Princesa Gallitzin en relación a si era posible o no alcanzar una verdad segura en filosofía. En un de los borradores de respuesta Hamann escribiría: «On a decoré souvant du nom de philosophie ce qui n'est proprement que la lie qui demeure après l'effervescence de l'imagination. ¿En qué se diferencia la verdadera filosofía de toda la legión de la falsa?».

Hamann contraponía en la *Evocación* verdad (Wahrheit) y ocurrencia (Einfall)[27], señalando que presentar como verdades lo que no eran más que una colección de ocurrencias era un fraude intelectual que se extendía por todas partes en la Alemania de ese tiempo. Un engaño especialmente inmoral cuando se llenaban de tales ocurrencias y prejuicios, ofrecidos como verdades, los libros destinados al aprendizaje de las nuevas generaciones. Era necesaria, pues, una filosofía crítica que hiciese con los conceptos e ideas lo que se hacía con las monedas: establecer un criterio seguro para distinguir los verdaderos de los fraudulentos. Y era en esto en lo que Kant quería llegar a ser un filósofo universal. Hamann, que contaba entonces con 29 años, le hacía a su amigo, que tenía por entonces 35, una propuesta al respecto en la *Evocación de Sócrates*.

Es interesante reparar que la contraposición que Hamann hace no es entre verdad y opinión, sino verdad y ocurrencia, y que sitúa a

---

[26] SD 56.

[27] La palabra ocurrencia tiene en el texto de Hamann la acepción de «pensamiento impulsivo que se viene a la imaginación». Se utiliza en la segunda acepción indicada en el *Diccionario de la Lengua Española* de la RAE (pág. 1609): «2. Idea inesperada, pensamiento, dicho agudo u original que ocurre a la imaginación». No tiene, por tanto, la connotación que a veces adopta en el lenguaje común en el sentido de «idea disparatada o descabellada».

esta última en el terreno de la efervescencia de la imaginación. Un personaje muy dado a las ocurrencias era, en su opinión, Sócrates, debido a una irracionalidad de su genio[28]. Pero mientras que el filósofo griego no las confundía con las verdades nunca, dudando siempre de la exactitud de sus conocimientos (cosa que no le causaba problema alguno en su vida, porque se movía en el terreno práctico de la creencia), el mal filósofo —cualquiera de ellos— tenía por verdades los extravíos de su imaginación, tomando por metafísica su propia enfermedad mental. Kant recogería más tarde esta idea en los *Sueños:* la razón especulativa, desprovista de asideros, se extravía en la imaginación, en una forma de locura.

Esta cuestión de los desvaríos de la imaginación como fuente de la locura de la razón la había trabajado ya Kant, después de la *Evocación de Sócrates* de Hamann y antes de sus *Träume,* en un escrito intermedio, su *Ensayo sobre las enfermedades en la cabeza* de 1764, obra que, no hay que olvidarlo, fue un encargo que le hizo el propio Hamann para su periódico[29]. Cuando vuelva a aparecer en los *Sueños* ese aspecto de su crítica a la filosofía dogmática, lo será ya en el contexto de la definición de la metafísica como «...una ciencia de los *límites de la razón humana»*[30], más allá de los cuáles solo puede haber espacio (y un uso sano) para la creencia moral.

> Tal es la creencia moral, cuya simplicidad puede ser dispensada de las sutilezas de la sofística y que es apropiada solo y exclusivamente a los hombres, conduciéndolos sin rodeos en tal estado a sus verdaderos fines. Dejemos, pues, a la consideración y el cuidado de cabezas desocupadas la tendencia a especular sobre objetos tan inalcanzables. De hecho nos son indiferentes, y la ilusión momentánea de los argumentos en pro o en contra quizá pueda pesar sobre el asentimiento de las escuelas, pero difícilmente sobre el destino futuro del hombre honesto[31].

---

[28] Según Hamann, Sócrates era muy dado a las mismas y tales ocurrencias iban en él —que era muy ingenioso y en lo verbal de carácter impulsivo— de la imaginación directamente a la boca, sin pasar por la contención de la reflexión, lo que le trajo no pocos problemas. Por ejemplo, según Hamann, fue una impertinencia suya lo que colmó la paciencia de los jueces en su proceso final, decantando la opinión, hasta entonces indecisa, en su contra: sugirió que se le condenase a ser mantenido de por vida por el Estado. SD 82.

[29] Sobre esta cuestión, cfr. Canterla (1999).

[30] TG 151.

[31] TG 167.

En la *Evocación,* Hamann había reivindicado para la filosofía, como ya dijimos, el fin de aquella erudición que la reducía a mera historia de la filosofía, reclamando también para ella el heroísmo necesario para dejar de «...hacer reverencias y lamer platos»[32] atreviéndose a desenmascarar los falsos ídolos: pues en su opinión, «... el espíritu heroico de un filósofo reside en esto: un ardiente ambición en relación a la verdad y la virtud, y saña guerrera contra toda mentira y todo vicio que no sean reconocidos como tales ni quieran serlo»[33].

Como ya hemos indicado, para esta última tarea Hamann había propuesto como método para una nueva filosofía el socrático, que caracteriza utilizando una analogía relativa al trabajo de escultor del padre:

> Por consiguiente, Sócrates imitaba también, en este sentido, a su padre, un escultor que *al cortar y quitar lo que sobra en la madera extrae precisamente mediante ello la forma de la imagen*. Y por eso los hombres relevantes de su tiempo tenían algo de razón con respecto a él cuando ponían el grito en el cielo diciendo que talaba toda las encinas de sus bosques y arruinaba todos los troncos, y total para no hacer de toda su madera más que *virutas*[34].

Esta le parecía a Hamann una buena metáfora de un nihilismo negativo pero productivo, que no se quedaba solo en la demolición. Pues mostraba bien que desenmascarando y demoliendo mentiras y vicios (que astutamente se presentaban como verdades y valores porque alguien se beneficiaba de la mascarada), no se destruía el conocimiento y la moral, sino que se le abría espacio a una nueva y más sana fundamentación de los mismos, a la verdadera y sana razón, aquella que, modesta, se asentaba en la creencia y no se avergonzaba por tener que decir *yo no sé*. Así, afirmaba en la *Evocación:*

> Todas las *ocurrencias* de Sócrates, que no eran más que las *expectoraciones* y *secreciones* de su *ignorancia,* les parecieron a ellos tan temibles como los cabellos de la cabeza de la Medusa en el centro de la égida. La ignorancia de Sócrates era *sensación*. Pero entre una sensación y una proposición abstracta hay una gran diferencia, como la hay entre un animal vivo y su esqueleto ana-

---

[32] SD 83.
[33] SD 61.
[34] SD 65-66.

> tómico (...). Nuestra propia existencia y la existencia de todas las cosas externas ha de ser creída y no puede ser determinada de ninguna otra manera. (...). Lo que se cree no tiene por qué llegar, debido a ello, a ser probado necesariamente, y una proposición puede ser probada de modo irrefutable sin que por esto llegue a ser creída. Hay demostraciones de verdades que valen tan poco como el empleo que pueda hacerse de esas verdades mismas; así, se puede creer la demostración de una proposición sin aprobar la proposición misma. Los argumentos de un *Hume* pueden ser muy sólidos a pesar de que sus refutaciones no sean, al fin y al cabo, sino la duda acompañada de meras proposiciones auxiliares: la creencia gana y pierde igual con el picapleitos más habilidoso que con el abogado más honrado. La creencia no es un producto de la razón y no puede por ello tampoco ser derrotada por ningún ataque a la misma; porque *creer* es algo que puede suscitarse tan poco mediante argumentos como *saborear* y *ver*[35].

Para Hamann, más allá de las creencias, la razón abstracta únicamente podía o bien perderse en la efervescencia visionaria de la imaginación o bien enredarse en argumentaciones inútiles. Porque si la razón no tenía hegemonía sobre la creencia, tampoco la imaginación, último asidero de una razón perezosa, podía alcanzarla: «La imaginación, así fuese un *corcel del carro solar* y tuviese alas de aurora, no puede originar la creencia»[36].

Kant lo reiteraría igualmente en los *Sueños:* más allá de los límites de la razón, esta solo delira o se autorrefuta argumentando en una dirección y en la contraria sin llegar a ningún sitio. Así, mientras que la sabiduría es consciencia de los límites; el dogmatismo es locura de la razón y vano ejercicio retórico, «...el ensayo de los argumentos contrarios en una refutación, que es en lo que consiste entre los eruditos la habilidad para demostrarse unos a otros su ignorancia»[37].

La teoría del carácter antinómico de la razón aparece, pues, configurándose tímidamente a la altura de los *Sueños* estrechamente relacionada con la cuestión del nihilismo (puesto que es una de las manifestaciones del nihilismo positivo inherente a la razón abstracta), aunque será necesario el posterior nuevo encuentro con Hume

---

[35] SD 73-75.
[36] SD 75.
[37] TG 53.

en 1771, a través de Hamann, para elaborarla al modo crítico[38]. Y de igual modo, el carácter sanamente nihilista de la filosofía crítica, entendido ahora el nihilismo negativamente (como contranihilismo que desenmascara y libera la vida de las abstracciones), está también a esas alturas de la producción de Kant integrado en su concepción de la nueva filosofía que está elaborando. Pero habría que esperar de nuevo a 1772 y a la publicación en Alemania de la traducción de la crítica de Beattie a Hume para que Kant elaborase de un modo mucho más complejo su filosofía en un realismo crítico e idealismo trascendental, con el fin de ponerla a salvo, rearmándola, de las objeciones señaladas por Beattie, alejándose ya de las posiciones ingenuas de este escrito de 1766.

Esta reelaboración y la posterior publicación de la *Crítica de la razón pura* serían objeto de una severa crítica por parte de Hamann en su *Metacrítica del purismo de la razón*. Pues en su opinión, Kant había rearmado de nuevo, con su idealismo trascendental, una nueva forma de nihilismo positivo[39]. Es precisamente en línea con esta crítica al idealismo cuando Jacobi utilizaría por primera vez el término nihilismo en el famoso texto de su carta a Fichte de 1789[40].

Bibliografía

Betz, J. R. (2008), *After Enlightenment. The Post-Secular vision of J. G. Hamann,* Oxford.

Canterla, C. (1999), «Memoria, ficción y alucinación: el recuerdo, la fantasía y la locura en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de Kant», en A. Romero (ed.), *Historia, memoria y ficción,* Cádiz, 41-48.

— (2014), «La cuestión del nihilismo en Johann Georg Hamann», *Pensamiento,* 70, núm. 264, 577-600.

— (2015), «Poder y civilización en Hamann y Herder», M. J. Villaverde y G. López Sastre (eds), *Civilizados y salvajes,* Madrid, 261-278.

Kant, I. (1987), *Sueños de un visionario,* ed. crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de C. Canterla, Cádiz.

---

[38] La interpretación clásica de Kant ha coincidido siempre en sostener —con leves diferencias— que la influencia de Hume sobre el mismo se hizo en dos fases, una en torno al año 1760 y otra alrededor de 1772. Hoy sabemos que Hamann, lector y traductor de Hume, fue el vehículo de esa influencia.

[39] Así, J. R. Betz dirá que el nihilismo de la postmodernidad ha sido la otra cara y a la vez el resultado inevitable de la razón pura de la modernidad. Betz (2008), 337.

[40] Canterla (2014), 587.

HAMANN, J. G. (1955-1979), *Briefwechsel,* ed. de Walther Ziesemer und Arthur Henkel, vols. IV-VII, ed. de Arthur Henkel, Fráncfort del Meno.

— (2015), *Evocación de Sócrates,* ed. crítica del texto alemán, introducción, traducción y notas de C. Canterla, Huelva.

HERDER, J. G. (1878), «Bey userm Verleger ist herausgekommen: Träume eines Geistersehers erläutert durch Tráume der Methaphysik», en *Herders Sämmtliche Werke,* Herausgegeben von Bernhard Suphan *et al.,* Berlín, Bd. I, 125-130.

MALTER, R. (1987), «Prólogo», en I. Kant, *Sueños de un visionario,* Cádiz, 9.

VOLPI, F. (2007), *El nihilismo,* Madrid.

La realidad cualitativa del fenómeno: la ambigüedad de la sensación y de su grado

Jacinto Rivera de Rosales
UNED
jrivera@fsof.uned.es

1. Dos maneras de decir la realidad

Si para Aristóteles el ser o lo que es se dice de varias maneras, según Kant los modos en los que se puede hablar de la realidad son básicamente dos: desde la perspectiva teórica y desde la perspectiva práctica, desde las que se alcanza a ver los dos modos fundamentales de ser de lo real: el mundo y la libertad, los objetos y las acciones libres. Kant expresa esta idea al dividir la metafísica, o sea, la posibilidad de hablar de lo real, en metafísica de la naturaleza, de los objetos, y metafísica de las costumbres, de la libertad. Esto nos lo deja claro por ejemplo en la Introducción a la KU: «no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a su vez, contienen muchos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; son, a saber, los conceptos de la naturaleza y el concepto de la libertad»[1].

Otro ámbito configurado por principios transcendentales propios, y por tanto capaces asimismo de crear experiencia común y

[1] KU, AA 05: 171. Véase por ejemplo Kant, FM, AA 20: 259 y sigs.

comunidad es el estético. Pero desde ahí para Kant no se podría alcanzar ninguna realidad, aunque es un vehículo excelente para la transmisión sobre todo de las ideas de la razón y nos hace conocer algo de la constitución del sujeto que, si no, hubiera permanecido desconocido, a saber, la mejor disposición de nuestras facultades para la comunicación, algo necesario en la constitución de una subjetividad que es tanto individual como comunitaria, y por consiguiente esencialmente comunicativa. Tampoco se asigna realidad al principio de finalidad aplicado a la naturaleza, ni en su aplicación en el paso de la experiencia general a la particularizada, ni en la comprensión de los organismos vivos, ni en cuanto hilo conductor para entender el sentido de la historia. Además ese juicio teleológico no es para Kant una nueva facultad de juzgar, como sí lo es el gusto estético, sino que se sitúa dentro del ámbito de lo teórico[2].

Por consiguiente tenemos dos maneras básicas de hablar de la realidad: la teórica y la práctica. Aquí quiero centrarme en el ámbito teórico, en la realidad del mundo objetivo, y en concreto en la categoría de cualidad «realidad» *(Realität)* y su esquema «sensación» *(Empfindung),* que es el momento básico de afirmación de dicha realidad. Pero antes hemos de ver qué se nos dice de la sensación en la Estética transcendental.

2. La sensibilidad

La libertad es la realidad en sí que somos desde nosotros mismos y su ley configura un reino diferente al de la naturaleza, el reino de fines o de los seres racionales: moral, religión, derecho, política. Es un modo de ser que nosotros hemos de realizar desde nuestra acción, protagonizándolo, y del que tenemos noticia por la conciencia moral, pues esta es su verdadero fundamento de afirmación o *ratio cognoscendi* de la libertad. La realidad objetiva del mundo, por el contrario, nos tiene que venir dada, presentada. Frente a ella el sujeto es receptor. Esa pasividad la denomina Kant «sensibilidad». La realidad que ha de ser aquí conocida no es la originaria del sujeto, su acción libre y autónoma, sino la otra realidad, la del mundo. Esta no la ponemos nosotros, sino que nos tiene que venir dada, mostrada. No alcanzamos a tener una intuición intelectual, como sería la de

[2] KU, AA 05: 194.

un Dios creador del mundo a partir de sus ideas (como en San Agustín), sino que nuestra intuición es sensible, pasiva. En ello consiste también nuestra finitud y nuestra apertura a lo otro objetivo.

El mundo exhibe por ello mismo frente al sujeto una realidad que no procede de este, una cierta realidad «en sí» que al sujeto le ha de venir suministrada para poder ser conocida, interpretada, elaborada idealmente. En esto último consiste la actividad del sujeto transcendental, la actividad ideal de conocer. Por tanto no estamos aquí ante una mera pasividad. En la mera pasividad no existiría ninguna realidad. Incluso una piedra reacciona ante un golpe ofreciendo resistencia, según la tercera ley de Newton. Pero esto es un proceso meramente objetivo, mientras que el proceso de conocer es una acción subjetiva ideal (aunque inserta en un ser realmente actuante): cuando conozco esto como «mesa», ese acto de conocer no transforma realmente la mesa (no es una acción real), sino que le confiere objetividad, un significado. La pasividad sensible es activamente receptiva, y esa recepción se lleva a cabo mediante las formas ideales del espacio y del tiempo. Esas formas posibilitan la ordenación y la comprensión objetiva de lo sensible dado y representan la primera aceptación de nuestra finitud, la aceptación de que existe algo distinto a mí, y en concreto al lado de mí, antes o después de mí. En consecuencia hacen posible que yo me coloque también como un objeto entre los otros objetos, de modo que habré de identificarme con un objeto real, con mi yo empírico o mi cuerpo, como una condición de posibilidad del conocimiento objetivo[3]. Pero esa realidad fenoménica del sujeto cognoscente como tal tampoco es creada *ex nihilo* por el sujeto transcendental, solo conocida e interpretada, de modo que también respecto a esa realidad objetiva nuestra somos pasivos y nos tiene que venir dada como un objeto entre los otros objetos[4].

¿Cómo nos damos cuenta de esa realidad del mundo? ¿cómo nos es dada? Como respuesta encontramos en la Estética transcendental la teoría de la afección: los objetos afectan nuestra capacidad de representación y nos producen sensaciones, *Empfindungen*. La

---

[3] Para comprender el objeto externo como realmente externo, «nosotros mismos somos previamente objeto del sentido externo, pues, de lo contrario, no podemos percibir nuestro lugar en el mundo ni intuirnos con relación con las otras cosas» (Refl 6315, AA 18: 619), o sea, en relación recíproca objetiva, según la tercera categoría de relación y la tercera de las Analogías de la experiencia.

[4] KrV, B 152-154. Este asunto lo he desarrollado en Rivera de Rosales (2013b).

pasividad material es entendida como afección, por consiguiente desde la categoría de causalidad, y el contenido material o real conocido de los objetos es interpretado como sensación. Esto nos conduciría al sentido interno, porque en principio nosotros hacemos la distinción entre los objetos (externos) y las sensaciones (internas) que de ellos tenemos, y ese es además el modo de hablar que Kant utiliza aquí: los objetos nos producen sensaciones, dice. Con lo cual la realidad de los objetos vendría a ser deducida a partir de las sensaciones, al igual que pasamos del efecto a su causa. Muchas veces y desde diversas perspectivas han sido señaladas las dificultades que este planteamiento realista, o incluso empirista, ocasiona al colocarlo dentro de una reflexión propiamente transcendental. Pero sigamos por ahora mostrando los elementos esenciales que han de ser aquí traídos en consideración y pensados.

3. La categoría de realidad («Realität»)

Por medio de las categorías y sus esquemas ordenamos e interpretamos (sintetizamos) la multiplicidad sensible, y al hacerlo según un concepto, o sea, según una regla fija e ilimitadamente repetible, aplicable a todos los objetos y compartible por la pluralidad de sujetos, eliminamos la arbitrariedad y el capricho, y elaboramos un mundo objetivo y común, compartido entre todos los seres pensantes. Las categorías son exigencias y expectativas de comprensión, a las que de hecho el mundo responde positivamente. Son esas acciones ideales-transcendentales regladas y originarias del sujeto transcendental que hacen posible y configuran el ámbito ideal-real (dado) del mundo objetivo, constituyendo así el ámbito de la objetividad. Los tres criterios de esa objetividad son la universalidad de las reglas para todos los casos y sujetos, la necesidad que engendra una regla universal, y el que lo sensible responde positivamente a esa interpretación. Podría no darse esa respuesta positiva, pero entonces no habría subjetividad ni conciencia, que no son substancias transcendentes que pudieran ser sin mundo. Es así que estas se dan, luego podemos afirmar con fundamento que el mundo es real y que es así.

La primera noticia que tenemos de la realidad del mundo y de sus objetos, la que nos viene desde la sensibilidad, es elevada a la conciencia reflexiva, aquella que se expresa mediante juicios, por medio de la regla o categoría de realidad *(Realität).* En ella nos damos cuenta reflexivamente de ese momento de realidad, gracias al

cual podemos decir: «es», que esto que se presenta «es algo». Mediante las categorías de cantidad y de cualidad, más sus esquemas, elevamos a la conciencia reflexiva la intuición de los fenómenos, su forma y su materialidad. Las de cantidad y sus esquemas ordenan y comprenden la forma espacio-temporal de los fenómenos, recorriendo y recortando su figura empírica. Mediante las categorías de cualidad es su materialidad la que es tomada en consideración conceptualmente, y en su esquema es captada de golpe como real, como magnitud «intensiva». Esto es lo que queda expresado en la cópula «es» de los juicios afirmativos, o en ausencia de ese encuentro mediante el «no es» de los juicios negativos, o con «es no algo» de los juicios infinitos o ilimitados. Solamente la cópula, el «es» en el «es algo» en general, la capacidad de afirmarlo y expresarlo, refleja la categoría de *Realität*. No la esencia *(Wesen)* o característica *(Merkmal)* particular de ese objeto, que tendría que ser especificada y recogida o reconocida por medio de conceptos empíricos, como cuando decimos: «esto es una mesa», y «mesa» expresa su esencia concreta y empírica, o como cuando decimos: «esto es blanco», y «blanco» pone de manifiesto una característica o nota o cualidad particular de ese objeto, y afirman su realidad en ese fenómeno[5]. No, las categorías no son conceptos particulares, empíricos, que determinen o delimiten alguna zona de los fenómenos a diferencia y en distinción de otros, sino que son las reglas por las cuales surgen las diversas clases de juicios o modos de decir algo sobre los fenómenos, las diferentes perspectivas desde las que los comprendemos y expresamos esa comprensión.

Por consiguiente la categoría de realidad no se refiere a la esencia o característica concreta que se puede afirmar de un fenómeno (ya sea «mesa» o «blanco»), sino a la capacidad de afirmar esa u otra esencia, esa o cualquier otra característica, la que en cada caso se nos presente. Es la capacidad de expresar la cópula que liga sujeto y predicado, con la que afirmamos el contenido *(Washeit)* o esencia de algo, su ser algo *(Sachheit)*. La categoría de *Realität* es la capacidad de decir «esto es algo» o «esto es eso», donde el «esto» señala lo real individual y presente a través de la sensación correspondiente, el «algo» o «eso» sería la esencia o característica que en cada caso corresponda, y el «es» es la acción transcendental que queda reflejada en esta categoría, que es la capacidad originaria del sujeto de llevar a

[5] Esa es la interpretación de Mario Caimi en M. Caimi (2013).

cabo esa afirmación de realidad, de calificar lo dado como siendo un contenido real.

4. «REALITÄT» Y «WIRKLICHKEIT»

Dentro de la comprensión categorial hay sin embargo dos momentos de afirmación de realidad que deben ser diferenciados: el punto de vista de la cualidad, que divisa lo dado como real *(Realität)* en contraposición con lo no dado (negación), y el punto de vista de la modalidad, que pone el objeto como existente *(wirklich)* frente a lo meramente posible[6].

La categoría de *Realität* se expresa en la cópula, que une la cosa con su esencia o características, con la que se afirma la realidad que ocupa el objeto en ese lapso de espacio y de tiempo. En la categoría modal de realidad o existencia *(Wirklichkeit* o *Dasein),* además de ese momento material o multiplicidad empírica, se tiene en cuenta también las categorías de relación y sus Analogías de la experiencia, gracias a las cuales se relacionan los objetos entre sí y se determinan recíprocamente la temporalidad y la espacialidad objetivas de cada uno. En virtud de esas nuevas reglas pueden ser afirmados como reales no solo los fenómenos que están delante de mí (a los que se limitaba la categoría de *Realität),* sino también los que se hallan en otro lugar del espacio o en otros momentos del tiempo, aunque relacionados con mi presente por medio de las leyes de la experiencia. De esa manera cabe afirmar como real algo pasado que ya no existe (no tiene ya *Realität)* y decir, por ejemplo, «los dinosaurios fueron reales» *(wirklich),* porque están conectados con objetos, con fósiles, presentes conforme a las leyes de la experiencia, o sea, a las analogías de la experiencia. Esto hace que el mundo fenoménico cobre volumen espacio-temporal y no se reduzca a mi espacio y tiempo empíricos, sino que se extienda a lo que llamamos Naturaleza. Gracias a ello los objetos se despegan de mi yo empírico y de mi percepción actual y adquieren la independencia propia de la objetividad, se comprenden como *Gegen-stand,* como Ob-jeto, contrapuesto al sujeto, diferenciándose de la mera posibilidad.

Lo pensado en la *Wirklichkeit* se expresa nuevamente con el «es», pero con otro tipo de «es», no entendido como mera cópula, unión de

---

[6] KU, AA 05: 402.

sujeto y predicado («Juan es alto»), sino con un significado existencial, como posición absoluta de la cosa, de toda su esencia y notas o predicados posibles, de los dichos y de los no dichos pero predicables, y de ese modo el fenómeno en su totalidad es puesto *(setzen),* afirmado idealmente (cognoscitivamente), en el ámbito de lo real existente («Juan es, existe»). Desde el *Beweisgrund* (1763) ha sostenido Kant que la afirmación de la existencia de algo no está en el orden de los conceptos, sino que es la posición completa de la cosa en el ámbito de la realidad. De ahí parte su crítica a la prueba ontológica de la existencia de Dios. Por tanto este modo de decir la realidad desde la categoría modal es más complejo que el que se da en la *Realität,* la incluye, la presupone (como presupone también las de cantidad y las de relación), aunque ambas categorías son acciones originarias de la subjetividad, no deducibles la una de la otra, al igual que ocurre con la tercera de cada uno de los cuatro grupos de categorías[7]. Las categorías de modalidad no añaden nada a la esencia del fenómeno, dice Kant, sino que lo ponen en relación con el modo de decir del sujeto[8]. La afirmación de realidad que hay en la *Realität* es aún inmediata, ligada directamente a la intuición y a la sensación presentes, señalando el momento real propio del objeto, el que se pone «después» en relación con los otros fenómenos por medio de las Analogías de la experiencia. Además es una afirmación no global o total o «absoluta» de la cosa, sino relativa a un contenido sensible concreto, de ese momento.

Hay incluso un elemento posterior de comprensión reglada, esta vez racional, de la realidad del fenómeno más envolvente y completa, y es la que se lleva a cabo en la Dialéctica de la KrV. Allí se capta el carácter condicionado de su realidad, al no poder el fenómeno responder a las exigencias racionales de incondicionado y de totalidad, de manera que ante ellas se desfonda y es incapaz de sostenerse, de estar a la altura de lo requerido. Esto muestra su realidad condicionada, es decir fenoménica, lo cual deja libre y vacío el espacio de realidad en sí, que será tomado por la libertad, afirmada desde la experiencia práctica o moral. Frente a la libertad comprendida como realidad en sí, queda el modo de realidad o de ser del fenómeno finalmente comprendido. Valga esto para contextualizar, pero no vamos a entrar ahí, baste con señalar esos pasos posteriores. Retornemos a nuestro tema, a la *Realität*.

---

[7] KrV, B 111.
[8] KrV, A 219/B 266-267.

5. La sensación y su grado

Las categorías abstraídas de la sensibilidad son meras reglas ideales, sin contenido de realidad, con un significado meramente lógico, que no alcanza a captar la realidad objetiva. Únicamente en su acción de ordenar la multiplicidad sensible logran llevar a cabo su función transcendental de configurar la experiencia objetiva. Eso se realiza mediante los esquemas de la imaginación, que es el significado sensible y no meramente lógico de las categorías. Ya se entienda que el esquema es anterior al concepto[9], o que la imaginación es la primera aplicación del entendimiento a la sensibilidad[10], hay que pensar, como dice Kant, que «es una y la misma espontaneidad la que allí con el nombre de imaginación y aquí con el de entendimiento introduce un enlace en la multiplicidad de la intuición»[11].

En el capítulo sobre el esquematismo[12] se nos dice que la realidad (del fenómeno) apunta al contenido del tiempo *(Zeitinhalt)*[13] (Kant añade también el espacio en sus consideraciones sobre la «Refutación del idealismo»)[14]. Realidad significa un ser en el tiempo, que llena el tiempo, y que queda notificado y manifiesto mediante la sensación. A eso real lo llama aquí Kant en general «la materia transcendental de todos los objetos en cuanto cosas en sí (la coseidad, realidad)»[15]. La categoría de realidad es la capacidad de aplicar desde sí, desde la espontaneidad del «Yo pienso», la regla «es» a lo que se hace presente con una sensación, de atribuirle contenido, materialidad, realidad, esencia y no nada, no negación, al objeto que así se presenta. Aquí descubrimos que la categoría de *Realität* es la exigencia transcendental (como posibilidad del conocimiento) de que se dé empíricamente la otra realidad, de igual modo que la categoría de substancia/accidente es la exigencia transcendental de que

---

[9] KrV, A 77-79/B 103-104.

[10] KrV, B 153.

[11] KrV, B 162 nota. Es la acción ideal y originaria del sujeto transcendental la que opera en un momento y en otro, recibiendo esos dos distintos nombres, como también opera en la sensibilidad mediante el espacio y el tiempo, al nivel del Juicio por medio de principios y al nivel de la razón con sus ideas. Es una la misma acción la que recorre esos distintos momentos y aborda esas diferentes tareas.

[12] KrV, A 143/B 182-183.

[13] KrV, A 145/B 184.

[14] KrV, B 291-293)

[15] KrV, A 143/B 182.

en aquello que se da haya algo que cambie y a la vez algo que permanezca. Además como toda sensación tiene un grado o magnitud en su intensidad, yendo desde la ausencia o negación o cero de intensidad (esto correspondería a la categoría de negación) hasta una mayor intensidad (no habría aquí un máximo, porque no hay nada absoluto en lo fenoménico), podemos decir a priori que toda realidad del objeto es una magnitud limitada, y el esquema de la realidad es ese continuo de gradación en la intensidad o grado, como corresponde a la exigencia limitante de la imaginación[16].

Este tema vuelve a ser discutido de manera amplia en el principio correspondiente a las categorías de cualidad: las Anticipaciones de la percepción. Según estas podemos anticipar o afirmar a priori que todos los fenómenos han de tener una realidad o materia limitada, que ha de ser una magnitud con mayor o menor grado de intensidad[17], «cuya aprehensión no es sucesiva [al contrario de lo que ocurre con la magnitud extensiva espacio-temporal de los objetos], sino instantánea»[18]. Lo demás, cómo sea esa realidad, qué cualidad concreta tenga, solo puede conocerse empíricamente, a posteriori, y no cabe ser anticipado.

6. Las dificultades de este modo de pensar la realidad

Este planteamiento de la realidad limitada del fenómeno basándose en la sensación y su grado de intensidad resulta problemático desde el punto de vista transcendental. Mi tesis es la siguiente. Kant es exquisitamente transcendental cuando trata el espacio y el tiempo, pues no se fija en las formas empíricas de lo sentido que dependen de nuestros cinco sentidos, sino en las que hacen posible la ordenación objetiva de lo dado; la idea de que las formas a priori de lo sensible sean el espacio y el tiempo es una novedad en la historia de la filosofía. Pero al plantear la materialidad del fenómeno, Kant no logra desprenderse de elementos heredados, precríticos, y acepta como base de explicación el paradigma de una relación causal obje-

---

[16] El concepto es ilimitado pero la imaginación requiere límites. Lo enormemente grande supera las capacidades de la imaginación y ante ello solo cabría el sentimiento de lo sublime.

[17] *«Quantitas qualitas est gradus»* (Prol, AA 04: 309 nota). Esta definición reproduce literalmente la de Baumgarten, *Metaphysica,* § 246.

[18] KrV, A 169/B 210.

to-sujeto, una relación que ya no puede tener un sujeto transcendental, pues él no es una cosa real, sino una acción ideal o lógico-transcendental. Solo un yo empírico podría mantener una relación causal con los objetos, pero él no es capaz servir de fundamento transcendental de la objetividad. Según el planteamiento kantiano, aquello que conocemos inmediata o directamente *(unmittelbar)* es la sensación y su grado, y a partir de esos datos deducimos, gracias a la categoría de causalidad, la realidad del objeto (externo), al que se atribuye entonces «una magnitud intensiva, es decir, un grado de influjo sobre el sentido»[19]. Esto nos lleva a entender la sensación y su grado como fenómenos del sentido interno.

6.1. La primera dificultad que podemos encontrar en esta explicación kantiana de la realidad del fenómeno está en la determinación de la cualidad y del grado objetivos de lo real mediante la sensación y su intensidad.

Por lo que se refiere al grado, podríamos pensar que es necesaria esa limitación, pues un objeto ilimitado nos hubiera producido una sensación ilimitada y por tanto no objetivable, y con ello en realidad la muerte, si es que hubiéramos podido llegar a la vida en ese caso, pues un objeto ilimitado (una idea en sí misma contradictoria) no dejaría espacio ni tiempo para cualquier otra cosa, y por tanto tampoco para nosotros mismos. Podemos asimismo establecer la intensidad de la sensación, psicológica y fisiológicamente, pero ¿conocemos por ello la limitación cualitativa del objeto correspondiente? Kant afirma que sí, al menos en general. «Toda sensación, y con ello también toda realidad en el fenómeno, tiene un grado»[20], nos dice. Toda sensación tiene un grado, y de ahí se sigue que «la realidad correspondiente del objeto tiene un grado»[21]. Pero de la limitación cualitativa concreta del objeto no podríamos tener una noticia clara, dado que en la cualidad e intensidad de la sensación juega un papel importante la sensibilidad del órgano perceptor, diferente en cada individuo, y eso ha sido un argumento recurrente entre los escépticos. Habríamos de pensar en evaluaciones objetivas de la sensación, mediatizadas por instrumentos controlados física y matemática-

---

[19] KrV, B 208. «Si se considera esta realidad como causa (ya sea de la sensación o der otra realidad en el fenómeno, por ejemplo de una modificación), entonces al grado de realidad como causa se le llama momento» (KrV, A 168/B 210).

[20] KrV, B 211.

[21] Refl 6338, AA 18: 661.

mente, pero eso solo mediría objetivamente la sensación misma, no la realidad del objeto ni su grado.

En cuanto a la determinación de la cualidad, si la sensación es lo meramente subjetivo, según Kant, ¿cómo concluir desde ella la constitución real del objeto?

6.2. Mayor dificultad presenta la constatación de que la sensación es un fenómeno del sentido interno, que Kant explica a través de la categoría de causa (como efecto de una afección del objeto sobre nuestra capacidad de representación), y en consecuencia el fundamento con el que Kant quiere sostener la anticipación de la percepción, la necesidad y universalidad de la realidad fenoménica y de su grado o limitación no es transcendental sino empírico: del *hecho* de que la sensación se presenta con una mayor o menor intensidad se concluye que también lo real del fenómeno, que es su causa, «aquello que en la intuición empírica se corresponde con la sensación»[22], tiene asimismo un grado[23]. La sensación podría ser principio de explicación en una filosofía empirista, pero no en una reflexión transcendental, en la que debe ser lo explicado. La universalidad y la necesidad estrictas solo pueden ser sostenidas señalando un fundamento transcendental a priori, según la filosofía crítica[24]. Un fenómeno no puede servir de fundamento transcendental de lo fenoménico sin caer en el círculo vicioso del Barón de Münchhausen que aseguró haber salido de una ciénaga tirándose de su propia coleta.

Al final del texto de las Anticipaciones de la percepción encontramos el inicio de otra argumentación: lo real, aquello que se corresponde a las sensaciones, «no significa nada más que la síntesis en una conciencia empírica en general»[25]. Podríamos entender esa afirmación desde el punto de vista transcendental diciendo que sin algo real dado no habría conciencia empírica ni por tanto autoconciencia transcendental, pues esta es una acción de apertura y conocimiento de lo otro. Es así que tengo conciencia, luego puedo afir-

---

[22] KrV, A 168/B 209.

[23] «Toda sensación, y por tanto también toda realidad en el fenómeno, por pequeña que sea, tiene un grado, es decir, una cantidad intensiva» (KrV, A 169/B 211), pues la magnitud intensiva de la sensación depende de la del objeto de percepción (KrV, B 208).

[24] KrV, B 3-6.

[25] KrV, A 175-176/B 217.

mar con fundamento que hay algo dado real. Sin embargo el texto y la explicación sigue después por los derroteros ya conocidos, apoyándose sobre una base empírica, afirmando que la sensación, o sea, la conciencia empírica en el sentido interno, puede acrecentarse desde 0 hasta cualquier grado mayor, y que por tanto también lo real ha de tener un grado.

En la formulación de las Anticipaciones de la percepción que aparece en la segunda edición de la KrV[26] queda más claro que es primeramente lo real del fenómeno aquello que tiene una magnitud intensiva, o sea, un grado, y que eso es la *ratio essendi* de la gradación en la sensación. Pero después en la demostración, que sirve a la vez de explicación[27], se recurre de nuevo únicamente a la sensación del sentido interno como elemento de prueba y *ratio cognoscendi*. No se ofrece del conocer una fundamentación propiamente transcendental.

6.3. La objeción mayor sin embargo se dirige contra la idea de que la realidad del fenómeno externo no sea directamente conocida, sino deducida a partir de la sensación. Esta serviría de punto de arranque para que el sujeto llegue a la realidad del objeto externo[28] a través del puente de la causalidad que uniría el efecto (la sensación y su grado) con su causa (la realidad del objeto y su grado). Según algunos lugares la sensación sería ella misma la realidad del fenómeno: «Sensatio realitas phaenomenon»[29]; ¿podríamos entonces entender la sensación como una nota del objeto externo? Nos lo impide ya la aplicación aquí de la causalidad. En otros textos, por el contrario, la sensación es comprendida como aquello que nos anuncia y nos reenvía, mediante la causalidad, a la realidad del fenómeno: «Lo que en la intuición empírica corresponde a la sensación, es realidad *(realitas phaenomenon)*»[30]. Pero eso encerraría al Yo transcendental

---

[26] KrV, B 207.

[27] KrV, B 207-208.

[28] «La sensación es puesta previamente bajo la mirada como algo que entra en juego en el contexto de un elevarse hacia el objeto y en la determinación de su objetividad. La esencia de la sensación es delimitada a partir del su papel en ese contexto de transcender» (M. Heidegger, 1987, 168). Lo que Heidegger aduce para distinguir el significado empirista de la sensación de su significado y sentido o papel transcendental, muestra sin embargo el problema de esa mediación y de esa transcendencia, ajena al significado transcendental y no transcendente de «fenómeno».

[29] KrV, B 186.

[30] KrV, A 168/B 209. «No podemos alcanzar la cualidad positiva *(Realität),* situada frente a la sensación, sino por la sensación. La cosa en sí, que posiblemente

en la «cueva» o interior del sujeto cartesiano (y humeano), de modo que el objeto externo y extenso dejaría de ser fenómeno, el objeto mismo conocido, configurado y señalado por las categorías, para convertirse en cosa en sí en contra de la filosofía transcendental.

La posibilidad de dar ese paso desde la subjetividad empírica a la objetividad, o, dicho kantianamente, desde el sentido interno al externo, a través del lazo de unión de la causalidad, ya había sido criticada por Hume. Pero también el mismo Kant se ha apuntado a esa crítica, como lo vemos en su «Refutación del idealismo» problemático de Descartes[31]. Este

> suponía que la única experiencia inmediata era la interna, y que únicamente a partir de ella se inferían las cosas externas, pero solo de manera poco fidedigna, como siempre que a partir de efectos dados se infieren causas determinadas; porque también puede residir en nosotros mismos la causa de las representaciones que adscribimos, quizás erróneamente, a cosas externas[32].

Si pensamos que el único camino para llegar a la realidad de los objetos (de este vaso, de ese árbol, de aquella montaña, etc.) es la sensación, situada en el sentido interno y entendida como su efecto de los objetos, entonces no habríamos superado el encerramiento al que condujo Descartes al sujeto, pensándolo como *res* o substancia, y que desembocó en el escepticismo humeano (al deshacerse de Dios), según el cual es inseguro aventurarse a afirmar, o sea, a utilizar el «es», tanto en relación a la existencia del mundo (categoría modal) como a su esencia o constitución (categoría de cualidad)[33]. Echamos entonces por la borda el avance kantiano pues, no siendo la sensación «en sí ninguna representación objetiva»[34], ocurre que de los objetos espaciales (pensados en realidad como cosas en sí) solo tendríamos noticias mediante una sensación temporal en el sentido

---

causa la sensación mediante la afección, no es inaccesible» (Caimi, 2013, 105). Las dos cosas: el fenómeno externo y la cosa en sí, se colocan igualmente frente a la sensación, y por tanto tienden a identificarse.

[31] KrV, B 274 y sigs.

[32] KrV, B 276.

[33] El punto de partida de Kant no es la duda: «Sobre estas formas [de la intuición y del pensar] descansa la posibilidad de todo conocimiento sintético a priori, y lo que no podemos poner en tela de juicio es que tenemos tal conocimiento» (Kant, VT AA. 08: 404).

[34] KrV, B 208.

interno. Pero desde el punto de vista transcendental debe ocurrir lo contrario. Mientras que para Descartes el mundo queda en principio fuera del sujeto *res,* para Kant el mundo es un fenómeno de y para la acción ideal de la subjetividad transcendental, no independiente de la subjetividad, sino objeto del sentido externo.

Tras la Refutación del Idealismo Kant concluye esto mismo, a saber, que sucede lo contrario de lo que proponía Descartes o Hume, o sea, que la experiencia inmediata es la externa y que solo a través de ella puede determinarse objetivamente la experiencia interna[35], la cual en nuestro caso sería la sensación. Nosotros no percibimos solo la sensación interna del objeto externo, p. ej. de la mesa, sino que percibimos la mesa como objeto[36], directamente. Solo desde ahí, desde el espacio-tiempo empírico de la mesa, establecido según las Analogías de la experiencia, determinamos objetivamente nuestra sensación o representación interna, es decir, la situamos en el espacio-tiempo de los objetos y la distinguimos del objeto percibido. La mesa no es un conjunto de sensaciones internas sino un fenómeno real externo en el espacio-tiempo de los objetos, y en la contraposición de lo interno y de lo externo ambos son captados como tales, en su unión (formando una sola experiencia objetiva) y en su diferencia[37].

Más aún, tras la experiencia de haber pasado por esa Refutación del idealismo, Kant descubre que no basta con la significación temporal de las categorías, con su resignificación sensible en el sentido interno, sino que, para alcanzar una validez objetiva para las categorías, son necesarios también el espacio, las intuiciones externas[38] y la materialidad extensa en cuanto elementos de la experiencia inmediata, y esto ocurre también con la *Realität*[39]. Solo así se conserva y

---

[35] KrV, B 276-277.

[36] «Nosotros nunca percibimos el verde de la hoja como un efecto sobre nosotros, sino como el verde de la hoja» (Heidegger, 1987, 163). Si analizamos fisiológicamente el proceso de percepción nos encontraremos que lo inmediato es el movimiento neuronal, y psicológicamente la sensación, pero eso es porque en la consideración científica nos quedamos con el sujeto y el efecto empíricos, es decir, el sujeto se nos cosifica y aísla del mundo exterior. Pero ese no es el sujeto transcendental, sino la acción capaz también de esa consideración científica.

[37] Sobre esto me he explicado más extensamente en Rivera de Rosales (2013a).

[38] «Para entender la posibilidad de las cosas con arreglo a las categorías, y por consiguiente para mostrar la realidad objetiva de estas últimas, no solo necesitamos intuiciones, sino incluso siempre intuiciones externas» (KrV, B 291).

[39] KrV, B 293.

protege uno de los puntos fuertes del método transcendental: considerar a los objetos del mundo no como cosas en sí sino como fenómenos, o sea, darse cuenta de que el mundo objetivo no es independiente de las formas transcendentales, de nuestra interpretación, y pensar por tanto que la subjetividad cognoscente no es una cosa aislada, una substancia encerrada en sí misma, clausurada en su sentido interno, sino originariamente transparencia y apertura ideal al mundo. Esto es lo que queda obscurecido y no pensado con el planteamiento kantiano de la realidad del fenómeno a través de la afección y de la sensación interna.

6.4. Una cuarta cuestión, de difícil respuesta, es saber entonces de qué realidad o materialidad fenoménica y de qué grado o limitación estamos hablando en la categoría de cualidad, su esquema y las Anticipaciones de la percepción, si no es de la sensación, además de por qué son necesarios y cómo accedemos a su conocimiento. Aquí se trata, siguiendo el mismo método transcendental de filosofar, de sacar a la luz lo no pensado en lo pensado, que en lo que nos resta solo podrá ser esbozado.

Que tiene que presentarse lo real que no protagonizamos para ser conocido nos parece evidente. Sin lo real del mundo no habría ningún objeto que conocer, no habría distinción o contraposición, por tanto tampoco conciencia ni sujeto. Pero nos resulta igualmente innegable que la realidad de cada objeto ha de ser limitada (Kant hablaría de grado), pues en caso contrario no habría multiplicidad y distinción, y sería imposible la conciencia y toda acción de transformadora de la libertad, o sea, la subjetividad. Que se dé la realidad del mundo y que sus objetos sean limitados son condiciones de posibilidad del sujeto, de su acción y de su conocer, es decir, son exigencias transcendentales que se manifiestan en las acciones transcendentales. Y efectivamente la imaginación exige que lo dado sea limitado para poder ser recorrido y sintetizado, la categoría de *Realität* expresa la demanda de que se dé realmente el mundo, las categorías de substancia y accidente son la pretensión transcendental de que en eso dado haya continuamente algo que permanezca y algo que cambie, etc.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa *realitas* del mundo, esa materialidad y su grado, si ya no nos sirve la simple referencia a la sensación? Nos resulta evidente decir que dicha *realitas* es aquello que llena físicamente un espacio y un tiempo determinado. Ya esa espacialidad y temporalidad determinada del objeto constituye su limi-

tación cuantitativa o extensiva (Axiomas de la intuición), una limitación que deja que existan objetos al lado de otros objetos, es decir, que permite una diversidad de objetos. Esta limitación es necesaria para la objetivación de cada uno de los objetos mediante la distinción respecto a los otros, y para que nuestra libertad finita pueda servirse de ellos como medios. ¿Pero en qué consiste su limitación cualitativa, su grado? Kant señala algunos parámetros físicos sobre los grados de la materia en ese espacio (ya no meramente en el tiempo), como son la densidad, el peso o gravedad, la resistencia a la penetrabilidad, que pueden ser diferentes en distintos objetos con el mismo volumen[40]. Pero también señala otros ejemplos que no se deben a la densidad física de la materia, como es la diferente intensidad de los colores, de los sabores, de la iluminación, del calor. Eso es lo que Kant ha pensado bajo el concepto de limitación cualitativa, de grado. ¿Pero este concepto de grado es el más adecuado para captar la limitación cualitativa de lo real en los objetos mismos? En los casos de cuerpos que pueden ser comprimidos y expandidos, sería ciertamente un parámetro, pero no en los otros y solo en la comparación de objetos de la misma especie, como cuando decimos: «en esta bombona hay más butano que en esta otra», siendo así que las bombonas son iguales y el butano ocupa sin embargo todo el espacio. Pero con ello se nos ha escapado algo más importante, universal y necesario, con lo cual vemos que Kant no ha logrado pensar la *realitas* del objeto al seguir el camino precrítico de la sensación y su intensidad.

Decíamos que con la categoría de *Realität* sostenemos la realidad del objeto, de su esencia o su *Washeit* sensible, lo cual afirmamos con el «es» del «es esto». Sería más acorde con esto pensar la limitación cualitativa diciendo que cualquier esencia o característica sensible no debe ser la única y ocupar todo lo objetivo, que debe haber objetos con esencias o características o contenidos o realidades o cualidades diferentes, y ninguna de ellas ha de tener una presencia ilimitada, pues ha de haber una multiplicidad cualitativa para que haya asimismo conciencia, la cual requiere contraposición, y sea además posible el proyecto transformador de la libertad, que es finita, que necesita mediaciones y que no podría hacer nada con lo ilimitado. Esa limitación cualitativa de lo empírico es lo que podríamos exigir a priori como condición de posibilidad de la conciencia, y por tanto antici-

[40] KrV, A 173/B 214-215.

par (Anticipaciones de la percepción). Los objetos no solo han de ser cuantitativamente limitados, de modo que un árbol no ocupe todo el universo y pueda haber muchos árboles, sino que también han de ser cualitativamente delimitados, de manera que no todos los objetos sean la misma cosa, por ejemplo árboles, sino que existan objetos con otra *Washeit,* con diferente *realitas,* por ejemplo metales, y metales diferentes, o animales, o agua y aire, etc. Esta limitación cualitativa es lo que hace posible que haya cosas de géneros y especies distintos, y no solo diferentes individuos de una misma esencia (muchos olmos). Pero esa limitación y pluralidad sensible (que la imaginación transcendental impone a las categorías, y aquí en concreto a la de *Realität)* solo está indicada y exigida aquí, en la Analítica de la KrV, de manera general. Su especificación, la tarea de señalar en concreto esas diferentes materialidades con las que nos encontramos empíricamente y que no pueden ser anticipadas a priori, es la labor de la particularización de la experiencia, abordada (aunque muy sucintamente) en la KU. Eso es lo que nos conduce a los conceptos particulares o empíricos, que señalan justamente esta limitación cualitativa. Estos ordenan la experiencia particular y fáctica articulándola en diferentes esencias o cualidades o *Washeiten,* el «esto» (madera, plomo, zanahoria, queso, etc.) del «es esto» («esto es madera de pino», una esencia cualitativa especificada mediante tres conceptos empíricos: «madera», «de» y «pino»). La categoría de *Realität,* su esquema y las Anticipaciones de la percepción solo expresan la exigencia general de que haya esa pluralidad cualitativa. Conceptuarla como grado es reducir lo que debe ser pensado, dejándose llevar por la realidad psicológica (o ahora también neuronal) de la sensación, o la diferente densidad que permiten algunos cuerpos.

La última cuestión sería cómo accedemos al conocimiento de esa realidad en cuanto realidad y de su limitación, si hemos descartado la sensación como su fundamento o *ratio cognoscendi* transcendental. Para constatar la realidad del mundo necesitamos que nosotros seamos no solo ideales y conscientes («yo pienso»), sino también seres originariamente reales y limitados por lo otro realmente, o sea, ser un cuerpo con el que nos identifiquemos y libertad, o sea, acción real que sabe de sí, protagonizada. Solo tomamos conciencia de la realidad del mundo si este nos limita realmente en aquello que queremos, y sentimos su limitación, nos «duele»; entonces lo interpretamos como realidad y no como mera fantasía. Eso no es posible si partimos únicamente del «Yo pienso», pues este es una acción ideal (lógico-transcendental), y solo puede limitarse a sí mismo. Es preci-

so poner en juego también al sujeto real, a la realidad limitada del sujeto, tanto su realidad empírica, su cuerpo propio, como la no empírica, su libertad y su esfuerzo por realizarse en el mundo: «Yo actúo». Únicamente un ser real que sabe de sí puede experimentar la realidad de los otros entes que le limitan, que le posibilitan o le impiden o se resisten a su acción real de transformación según sus fines. Ahí sentimos la realidad del mundo, que hemos de objetivar para orientarnos y saber a qué atenernos. Ese segundo paso, el de la objetivación, sí que es una acción transcendental de autolimitación ideal del Yo pienso, que comienza en las formas transcendentales del espacio y del tiempo, las cuales, como dije, serían la primera aceptación consciente de la finitud.

BIBLIOGRAFÍA

CAIMI, M. (2013), «Das Schema de Qualität bzw. Der Realität», en H. Dieter, K. Stefan y O. Carsten (eds.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants,* Berlín/Nueva York, 95-108.

DÖRFLINGER, B. (1991), «Zum Status der Empfindung als der materialen Bedingung der Erfahrung», en G. Funke (ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz,* Bonn, 101-119.

HEIDEGGER, M. (1987), *Die Frage nach dem Ding,* GA 41, Tübinga.

RIVERA DE ROSALES, J. (2013a), «Heidegger and Kant's "Refutation of Idealism"», en G. Van de Vijver y B. Demarest (eds.), *Objectivity after Kant. Its Meaning, its Limitations, its Fateful Omissions,* Hildesheim, 249-278.

— (2013b), «Versuch, den Begriff des eigenen Körpers in die *Kritik der reinen Vernunft* einzuführen», en H. Dieter, K. Stefan y O. Carsten (eds.), *Das Leben der Vernunft. Beiträge zur Philosophie Kants,* Berlín/Nueva York, 109-130.

El apriorismo kantiano y la solución epigenética al problema de Molyneux

Eugenio Moya
Universidad de Murcia
emoya@um.es

Desde su trabajo de 1998, publicado, junto a David Chalmers, en la revista *Analysis,* Andy Clark, uno de los más prestigiosos filósofos de ciencia cognitiva actual, ha defendido, la idea de *extended mind.* Frente a la noción de *mente-homúnculo cartesiana*[1], encerrada en un cráneo, considera que los procesos cognitivos emergen y se prolongan en ciertos elementos «externos», de los entornos natural, artificial y social, para formar redes interactivas que integran y sincronizan funcional y estratégicamente el cerebro (y/o la mente), el cuerpo, el mundo físico y el social[2].

Uno de los ejemplos predilectos de Clark y Chalmers es el de la multiplicación con lápiz y papel. Si imaginamos una multiplicación como «320 × 273» se nos presentan dos escenarios: resolverla exclusivamente con los recursos neuronales, lo que parece una solución impracticable, o ayudándonos con lápiz y papel. De esta forma lo que parecía imposible se convierte en una tarea relativamente sencilla y en la que alcanzamos un alto grado de éxito.

---

[1] Según expresión acertada de Kenny (1992), 106 y sigs.
[2] Clark y Chalmers (1998), 7-19; Clark (2008).

La mayoría de las veces, señala Clark, procesamos información desde una mente encarnada y situada[3]. Habla de «*mindware*» para referirse al conjunto de todos los recursos neurales, corporales y extracorpóreas que ponemos en funcionamiento para realizar operaciones cognitivas. Nuestros cerebros subcontratan trabajo cognitivo a paquetes de *software,* calculadoras, computadoras u otras personas. Al hacerlo, construimos redes más extensas y reforzadas con las que procesamos, almacenamos y ponemos en circulación más y mejor información.

Lo curioso es que, aunque Clark, Chalmers y muchos cognitivistas plantean su concepción encarnada y situada de la mente en oposición a la concepción cartesiana, fue Descartes uno de los primeros en plantear la hipótesis de la mente extendida para analizar filosóficamente el problema de la percepción. En efecto, en su *Dioptrique*[4] de 1637, introduce los bastones de los ciegos para apoyar su teoría sobre la luz y la visión[5].

El ciego de los bastones aparece en el primer discurso y le sirve para justificar su hipótesis de una transmisión en línea recta de la luz. Así como los bastones, sin importar su longitud, le permiten al invidente conocer al instante los movimientos producidos en su extremo opuesto, la luz se propaga en un instante y en línea recta

[3] Clark (2013); (2015).
[4] Cfr. Descartes, *Dioptrique,* A-T, VI, discurso primero, 83-84.
[5] Un análisis del problema puede leerse en: Chottin (2011), 75-99.

desde el sol hasta nuestros ojos. De este modo, el ciego experimenta con sus bastones lo que el vidente experimenta en sus ojos con los haces de luz. Y la conclusión que extrae es que la visión no se produce porque los objetos impriman sus imágenes en el ojo, sino porque los haces de luz, al igual que los bastones, imprime ciertos movimientos sobre los órganos de los sentidos:

> Piense que las diferencias que cualquier invidente encuentra entre los árboles, las piedras, el agua y cosas semejantes, por mediación de su bastón, no le parecen menores que las que nosotros apreciamos entre el rojo, el amarillo, el verde y todos los demás colores, y que estas diferencias, en todos esos cuerpos, no son sino las distintas maneras de poner en movimiento o de resistirse a los movimientos de este bastón. De ello se deriva que no es necesario suponer que alguna cosa material pase de los objetos hasta nuestros ojos para que logremos ver los colores y la luz, ni tampoco que hay en dichos objetos algo que sea semejante a las ideas o sentimientos que acerca de ellos albergamos[6].

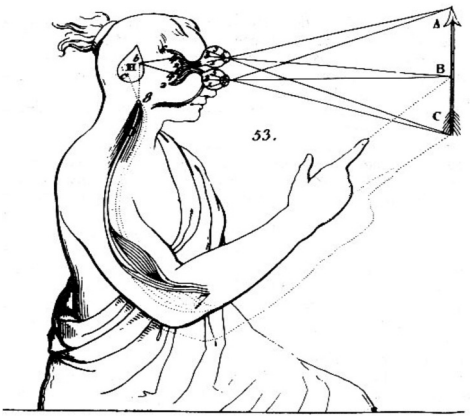
Descartes deriva de la analogía tres consecuencias capitales para su teoría del conocimiento.

Primera: no hay nada que distinga a un cuerpo u objeto material de un artefacto; son pura extensionalidad, *partes extra partes*. Resulta así, que todas las reglas de la mecánica pertenecen a la metafísica, en cuanto que todas las cosas artificiales son, con esto —escribe literalmente, Descartes—, naturales[7].

Segunda: en cuanto pura extensionalidad, todo lo material es geometrizable[8]. De la misma manera que con dos bastones podemos conocer la longitud del ángulo que hay entre las dos manos y nuestro cuerpo y determinar así las distancias entre dos puntos, con nuestros ojos podemos no solo situar los objetos, sino también determinar, en virtud de la amplitud de los ángulos, sus tamaños y distancias. Incluso su tridimensionalidad. Existe, por decirlo de otro modo, una geometría natural, innata, en todo acto perceptivo.

---

[6] *Dioptrique,* A.T., VI, 84-85.
[7] R. Descartes, *Principios de Filosofía,* lib. 4, § 188, A-T. VIII, 315.
[8] *Dioptrique,* A.T., VI, 137.



Tercera: si las cualidades sensibles son provocadas por los movimientos provocados en nuestros órganos naturales o extendidos, las sensaciones que tenemos no se parecen a los objetos de los que provienen. Del mismo modo, que no sale nada de los cuerpos que siente el ciego y que pase a lo largo de su bastón hasta su mano, salvo la resistencia que imprimen los cuerpos, estos no tienen, sea cual sea el órgano sensorial que consideremos, ningún sentido parecido alguno con las percepciones o ideas que sobre ellos concebimos[9]. El realismo y la noción similarista de la representación queda así refutada. Como ha sugerido Andoni Ibarra[10], el carácter distintivo de la representación cartesiana, sobre todo debido al influjo de la geometría analítica, es su naturaleza vicarial. Descartes ha abandonado el principio de homogeneidad, que asegura la preservación estructural[11]. Hay toda una orientación constructivista impuesta por las matemáticas que afecta a la forma en general de concebir las ideas como representaciones.

No radica, en cualquier caso, mi interés por el ciego con bastones de Descartes en reconstruir su teoría de la visión y la sustitución consecuente de la noción similarista de la representación por otra vicarial. Tampoco en presentar una incipiente teoría de la mente y/o cerebro extendido. Y eso que Descartes habla de los bastones en el

---

9 *Dioptrique,* A.T., 85.
10 Ibarra (2000), 33 y sigs.
11 Cfr. Dascal (1994), 30-32.

primer discurso de *Dióptrica* como de *«un sexto sentido concedido por la falta de visión»*[12]. Mi interés radica en cuestionar la idea de una geometría natural; sobre todo, porque los empiristas modernos utilizaron las reflexiones sobre otro ciego —el ciego de Molyneux—, para reivindicar, frente al innatismo, el carácter genéticamente primero y primario de la experiencia en todo el proceso cognitivo. En último término, lo que propondré —aun siendo consciente de que Kant nunca abordó en su obra (si en sus lecciones)[13] la relevancia de la ceguera para su gnoseología, que su apriorismo puede ser relevante, aun hoy, para resolver los términos de la disputa. Pero vayamos por partes.

Como es conocido, William Molyneux (1656-1698) en su *Dioptrica nova* (1692) planteaba un problema que trasladó a John Locke por carta el 2 de marzo de 1693; una carta que es reproducida por el filósofo británico en la segunda edición del *Essay concerning human understanding* (1694). El problema es conocido: supongamos a un hombre ciego de nacimiento, ya adulto, que ha aprendido a distinguir, por el tacto, la diferencia existente entre un cubo y una esfera, hechos del mismo metal y aproximadamente de igual tamaño, de tal suerte que pueda, tocando a una y la otra figura, decir cuál es el cubo y cuál la esfera. Supongamos, ahora, que el cubo y la esfera están sobre una mesa y que el hombre ciego recobra su vista. La cuestión es si por la vista, antes de tocarlos, podría distinguir y decir cuál es el globo y cuál el cubo. A esto responden negativamente tanto Molyneux como Locke, porque aquello que afectó a su tacto de tal o cual modo no afectaría a su vista de esta o aquella manera; ni el ángulo saliente del cubo, que causó una desigual presión en su mano, aparecerá a su vista del mismo modo.

El problema de Molyneux y la respuesta de Locke despertaron desde muy pronto el más vivo interés. Reparemos en que la autoridad de Locke en todas las cuestiones de psicología y teoría del conocimiento en la primera mitad del siglo XVIII es poco menos que indiscutible. Había solamente un punto en el que los teóricos del conocimiento ingleses y franceses encontraron excesivo el compromiso de Locke con Descartes. En efecto, igual que Descartes, Locke sostiene que conocemos ideas, no objetos, pero a diferencia del primero afirma que aquellas proceden solo de la experiencia, interna o

---

[12] *Dioptrique,* A'-T, VI, 84.
[13] Véase: Satura (1971), 83-100.

externa. No hay ni ideas ni principios innatos. La mente es una *tabula rasa,* un papel en blanco en el que nada hay escrito. Si tuviéramos ideas innatas, las tendría todo el mundo (niños e incultos incluidos) y seríamos conscientes de ellas. Sin embargo, ni todo el mundo acepta las mismas ideas o idénticos principios, teóricos o morales, ni nadie es consciente de los mismos, antes de aprenderlos por experiencia. *Nada hay en el entendimiento antes de la sensación*. Ahora bien, nuestra mente es, además, para Locke, capaz de percibir su propia actividad reflexionando sobre sus ideas (segunda fuente del conocimiento); y así se producen las ideas de percepción, pensamiento, duda, creencia, etc. Pues bien, los sensualistas franceses pretendieron eliminar los restos de dualismo que quedaron todavía en él, acabar con la diferencia entre *experiencia interna* y *externa* y referir todos los conocimientos humanos a una sola fuente.

No cabe duda, para ellos, de que Locke dio un importante paso y abrió la vía de la investigación natural y empírica del alma o mente humana, pero se detuvo a mitad del camino y retrocedió delante del problema más difícil. Fue infiel a su método genético. Combatió victoriosamente las ideas innatas, pero mantuvo el prejuicio de las operaciones psíquicas innatas. Por eso es menester seguir su marcha. Los actos psíquicos, las operaciones espirituales, no representan nada verdaderamente nuevo: no son más que sensaciones transformadas. De hecho, Condillac introduce en su *Traité des sensations* (1754) la figura del ciego con bastones para denunciar el error de Descartes al tomar como natural una percepción ya trabajada por la experiencia y a subestimar el papel del aprendizaje al optar por un invidente ya adiestrado en el uso del bastón[14]. Así, Descartes tuvo razón en decir que la geometría interviene en la percepción, pero creyó erróneamente que una geometría natural era lo que la volvía posible. Fue el mismo error que cometió Leibniz. Recordemos que para él

> toda la Aritmética y la Geometría son innatas y están en nosotros de una manera virtual, de suerte que resulta posible encontrarlas si se las considera con atención y dejando de lado lo demás que tenemos en el espíritu, sin servirse de ninguna otra verdad aprendida por medio de la experiencia o por tradición ajena[15].

---

[14] Condillac (1984), segunda parte, cap. 9, 137-138.
[15] Leibniz (1992), 74.

En realidad, para los sensualistas, las operaciones geométricas no preceden a la sensación, sino que el sujeto que percibe, a partir de sus sensaciones, comprueba ciertas relaciones en la experiencia, razona a partir de ellas y elabora así sus percepciones. A lo sumo podríamos hablar de una especie de geometría empírica, siempre provisional y revisable[16].

A la misma conclusión llegó Berkeley. En su *Ensayo hacia una nueva teoría de la visión* (1709), § 12, no rechaza la existencia de los rayos luminosos, ni siquiera su carácter geometrizable, pero se niega a considerarlos como la causa de las sensaciones de la vista. Para él, es imposible que la visión sea efecto de un cálculo geométrico primario, principalmente porque no somos conscientes de semejante razonamiento, ni siquiera de los ángulos y las líneas ópticas que se trazan en nuestros ojos.

La idea de educación perceptiva no resulta ajena al cartesianismo, pero en la medida en que, según Descartes, el juicio que acompaña la percepción está sujeto al error durante la infancia, antes de estar en condiciones de ser corregido por la clarificación del entendimiento[17], Locke, Berkeley, Diderot y Condillac juzgan que la incapacidad fáctica para que el ciego no sea capaz de discriminar una esfera de un cubo al recuperar la visión nos obliga a concluir que el sentido de la vista, como cualquier experiencia, es irreductible a geometría. La mente desde el mismo nacimiento es una tabula rasa. En resumen,

1. El desarrollo de la percepción coherente (de objetos y cualidades) depende de la experiencia. No hay nada en el entendimiento —ni siquiera el propio entendimiento— que no haya tenido su origen en los sentidos y su ejercicio.
2. Los módulos sensoriales son heterogéneos, tienen sus propias vías de acceso a los datos y sus propias estructuras; esto es, la vista y el tacto no funcionan intermodalmente; aprendemos a comunicarlos entre sí.
3. La visión, como cualquier experiencia sensorial, es irreductible a cualquier geometría natural innata, impresa en último término por Dios, en nuestra alma desde el mismo acto creativo.

---

[16] Condillac (1984), 139.

[17] Descartes, *Sixièmes réponses,* A-T. IX-1, 237: «Es manifiesto que cuando decimos que la certeza del entendimiento es más grande que la de los sentidos, nuestras palabras solo significan que los juicios que hacemos a una edad más avanzada, debido a algunas nuevas observaciones, son más ciertos que aquellos que hemos formado desde la infancia, sin haberlos reflexionado».

Apreciamos así que la disputa sobre la forma de percibir los ciegos se convirtió en los siglos XVII y XVIII en uno de los hitos fundamentales de la polémica moderna entre innatismo y empirismo. Ahora bien, ¿cuál fue la posición de Kant? O, mejor, ¿cómo es posible que un teórico del conocimiento que quiso situarse más allá del empirismo, pero más acá del innatismo, guardara silencio en su obra sobre el problema de Molyneux? Y, en último término, ¿puede reconstruirse el punto de vista del apriorismo kantiano sobre el problema de Molyneux?

Brigitte Sassen ha señalado con acierto que el silencio que guardó Kant en la *Crítica de la razón pura* hizo pensar a sus primeros críticos (Feder, Pistorius y Born) que la teoría kantiana del espacio como forma *a priori* de la intuición no solo había quedado cuestionada, sino también refutada; sobre todo una vez que había noticias de que un cirujano, Cheselden, en 1728, consiguió devolver la visión a un muchacho de catorce años, ciego de nacimiento[18]. Y es que las observaciones que se hicieron parecían confirmar en todos sus puntos la tesis empirista. Las anticipaciones teóricas de Locke y Berkeley parecían corroboraron por completo: al recuperar la vista, no consiguió en seguida la plena capacidad de visión y solo poco a poco y con esfuerzo aprendió a distinguir las formas corpóreas que se ofrecían ante sus ojos. No deberíamos hablar, por eso, de un espacio unitario y homogéneo para todos los sentidos. Este espacio homogéneo que sería una formación, como decían los innatistas, del *intellectus ipse* se evidenciaba como una pura abstracción[19].

Sassen considera, no obstante, que el silencio guardado en su obra publicada se debe interpretar en el sentido de que su trascendentalismo solo debía leerse en clave epistémica, no psicológica o fisiológica. Kant, señala Sassen, no se interesó por «los orígenes. Su preocupación, más bien, tenía que ver con la espa-

---

[18] Cheselden (1728), 447-450. El silencio, evidentemente, nunca fue absoluto en su obra publicada. En la *Crítica de la razón práctica* encontramos una referencia explícita a Cheselden al hilo de su crítica a la derivación fisiológica o empirista de las formas y principios a priori. También sabemos que Kant manejó, incluso antes de su publicación, la edición alemana de *Three Dialogues* de Berkeleley. Concretamente la traducción que realizó Eschenbach en 1781. Recordemos que en el primer diálogo Philonous analiza el problema de Molyneux. Cfr. Kitcher (1993), 34-35.

[19] Una selección de los primeros críticos puede leerse en Sassen (2000), 95-96; 121-123; 133-135.

cialidad que se requiere como condición de la posibilidad de los sentidos externos»[20].

Coincido, en parte, con esta interpretación. Pero solo en parte, porque considero que el apriorismo kantiano, como han mostrado Changeux, Edelman o Clark, resulta relevante, aun hoy, para abordar muchos problemas neurocientíficos; entre ellos, el problema de Molyneux. Ahora bien, para ello, debemos deflactar la lectura epistémica y dar entrada, como hizo el mismo Kant, al problema de las fuentes del conocimiento; y, en concreto, poner en valor la idea kantiana de epigénesis, que manejó Kant desde los años 70 y que aparece de forma explícita en el parágrafo 27 de la segunda edición de la *Crítica,* nada menos que como conclusión de la Deducción Trascendental de las categorías[21].

Entiéndase bien, no se trata de renunciar a la perspectiva transcendental, normativa, sino de explicar los *procesos propios de la génesis de unos conocimientos a priori penetrados por la naturaleza.* Y es que, como he sostenido y documentado en otros trabajos, a pesar de los tópicos sobre el transcendentalismo, en la obra de Kant no encontramos jamás el *angelismo* de una mente pura y unitaria, independiente del mundo y capaz de enfrentarse a él (y al propio cuerpo) para imponerle sus reglas y principios —teóricos y prácticos. Más bien encontramos una *mente instituida por la naturaleza,* encarnada, de carácter *modular,* caracterizada por los continuos conflictos y, por tanto, muchas veces incapaz no solo de legislar aquel mundo sino tan siquiera de gobernarse a sí misma; de ahí el interés filosófico que mostró siempre Kant en su obra por las disfunciones cognitivas, desde las ilusiones trascendentales hasta la locura. Más aún: aunque en la *Crítica de la razón pura* el objetivo principal de Kant es dar cuenta de un sujeto epistémico ideal, no deja de reconocer que la mente y sus estructuras cognitivas, son entidades mundanas, con origen natural, que responden, por tanto, a los mismos procesos básicos de formación y funcionamiento que el resto de los productos de la naturaleza viva. Plantear una oposición radical entre facticidad (contingencia) y trascendentalidad (necesidad y validez) resulta, por consiguiente, insatisfactorio, pues, en último término, es Kant, antes que Nietzsche[22], quien vincula la *normatividad lógico-*

---

[20] Sassen (2004), 477.

[21] Véase Moya (2008).

[22] La fisiologización nietzscheana del concepto kantiano de *condición de posibilidad* a partir del concepto de *organización psico-física* fue visto por sus contem-

transcendental con *normalidad bioantropológica. Hay, para él, hechos que tienen valor normativo*.

No me pareció nunca descabellada, por eso, la hipótesis de que *Kant desde principios de los 70 siempre pensó los problemas epistémicos como una extensión de los problemas que se plantean los embriólogos al preguntarse por la morfogénesis y funcionamiento de los organismos vivos*. Sería, además, una conclusión reforzada por el hecho de que la idea de *epigénesis de las funciones mentales* nació durante la década silenciosa, asociada a la solución del problema crítico, esto es, a aquella cuestión que el mismo filósofo de Königsberg le planteaba a Marcus Herz en la famosa carta de 21 de febrero de 1772: *¿Cómo puede nuestra mente formarse totalmente* a priori *conceptos de las cosas con los que estas coincidan necesariamente?*[23]. Pensemos que en las primeras *Reflexiones* de la década de los setenta encontramos referencias claras a favor de esa idea En la *Reflexión,* 4275, fechada en 1770-1771, escribe:

> Crusius explica los principios reales de la razón conforme al sistema de preformación (desde principios subjetivos); Locke conforme al influjo físico de Aristóteles; Platón y Malebranche por intuición intelectual; nosotros, según la epigénesis, a partir del uso de las leyes naturales de la razón[24].

Podríamos recoger otras reflexiones de la misma década silenciosa: la 4446 (1769-1772?), la 4851, 4859 y 4866 (1776-1778), la 5637 (1780-1783?)... En todas veríamos que plantea de uno u otro modo la contraposición entre la doctrina del influjo físico (sensitivo), la del *«methodus cognitionis praestabilitae per performationem»* y su *sistema epigenético de la razón.* En último término, Kant vendría a plantear una hipótesis que hoy querría para sí toda epistemología evolucionista: las facultades de la mente han de ser concebidas como cualquier otra configuración orgánica: como un sistema autopoyéti-

---

poráneos, por ejemplo Lange, como un desarrollo del kantismo fisiológico inaugurado por Schopenhauer. De hecho, Lange en su *Geschichte des Materialismus* (1866), sostiene que *«la fisiología de los órganos de los sentidos es el kantismo desenvuelto o rectificado».* una tesis que hace suya Nietzsche, al menos en los años 60 y 70, como queda claro en sus cartas a von Gersdorff, y Mushacke, en noviembre de 1866. Nietzsche (2005), 409-413.

[23] AA. (X), 131.

[24] AA (XVII), 492.

co que interacciona con el entorno a partir de la *ursprüngliche Stammbildung,* esto es, de los *gérmenes originarios* y *disposiciones naturales* responsables de la organización (psicobiológica) originaria y constitutiva de la especie humana.

Así, de igual modo que, desde la perspectiva embriológica, los cuerpos vivos se autoorganizan a sí mismos y organizan, desde sí y para sí, las diferentes materias que les sirven de alimento, de respiración, etc. —es decir, son autopoyéticos—, la mente humana *(Gemüt),* un sistema y no una cosa o sustancia *(anima, Seele),* tiene capacidad para *hacer emerger —hervorbringen*[25], escribe Kant—, ciertas reglas o formas *a priori,* originarias, que organizan de modo invariante el material múltiple que le proporciona la sensación.

Desde esta perspectiva, como se afirma en la primera *Crítica* (A 294/ B 350) las facultades de la mente, en cuanto *Naturkräfte,* interaccionan (a través del cuerpo-sensible) con otras cosas (y, por ende, con otras fuerzas), produciendo *formas* o *conocimientos a priori.* Tengamos en cuenta en este punto su teoría de las fuerzas, ya que para el de Königsberg son las fuerzas motrices de la materia, en cuanto responsables de la *resistencia*, *magnitud y configuración de los cuerpos físicos*[26], las que hacen posible la afección sensible. Como dice en el *Opus postumum,* «Es porque nuestros órganos sensoriales son también materiales, por lo que las fuerzas que agitan la materia son tanto objetos como causas de experiencia posible»[27].

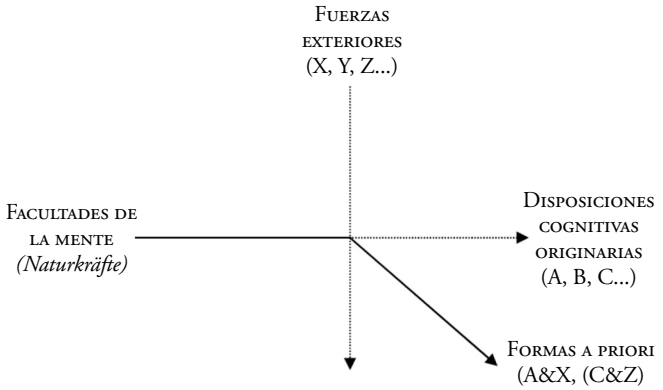
Gráficamente, si representamos las disposiciones permitidas por la configuración originaria de nuestra mente con las variables A, B, C..., y por X, Y, Z, etc., los efectos que en nosotros ocasiona nuestra interacción con el mundo material, A&X, B&Y, C&Z..., representarían nuestros conocimientos *a priori,* siendo la función «&» la expresión de la capacidad productiva de nuestras facultades cognitivas:

---

[25] El verbo *hervorbringen* (también *erzeugen)* es empleado por Kant tanto en contextos biológicos *(Crítica del Juicio,* §§ 64-65), como epistemológicos (p. ej., en la KrV, B XIII, B 118) para referirse a la capacidad autopoyética de todo ser organizado.

[26] OP, AA, (XXII), 273.

[27] OP, AA (XXI), 551. En un sentido parecido leemos en (XXII), 487: «Por ello, tener percepciones depende meramente de las fuerzas materiales que mueven al sujeto (externa e internamente)».



Es evidente que el apriorismo kantiano no es un innatismo. Como sostiene Kant en la introducción a la *Crítica de la razón pura:* «Todo nuestro conocimiento comienza [*anfange*] con la experiencia... Por tanto, en el orden *temporal,* ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella»[28].

La respuesta kantiana al problema de Molyneux parece claramente inclinada hacia la tesis empirista. Todo conocimiento, incluido el puro, aunque no puede derivarse de la experiencia, necesita de ella.

> En este sentido, las impresiones dan el impulso inicial para abrir toda la facultad cognoscitiva en relación con ellos y para realizar la experiencia. Esta incluye dos elementos muy heterogéneos: una *materia* de conocimiento, extraída de los sentidos, y cierta *forma* de ordenarlos, extraída de la fuente interior de la pura intuición y del pensar, los cuales, impulsados por la materia, entran en acción y producen [*hervorbringen*] conceptos[29].

En la *Entdeckung* (1790) señala en este mismo sentido que

> La *Crítica* no admite, en absoluto, *representaciones* implantadas en el sujeto desde la Creación [*annerschaffene*], ni innatas [*angeborene*]; a todas ellas, ya pertenezcan a la intuición o a los con-

[28] KrV, B 1.
[29] KrV, A 86/B 118.

> ceptos del entendimiento, las considera *adquiridas [erworben]*. Pero hay una adquisición originaria [*ursprüngliche Erwerbung*] (como se expresan los maestros del derecho natural), una adquisición, por tanto, de aquello que antes no existía en modo alguno, y que, por consiguiente, no pertenecía a ninguna cosa antes de esa acción[30].

Remarco el texto: antes de la interacción de mente y mundo las formas a priori *no existían en modo alguno.*

Analicemos, en concreto, la noción de espacio, por su relevancia en el problema de Molyneux. Asegura en la *Crítica,* su *idealidad transcendental* lo que implica que no es nada prescindiendo de las condiciones subjetivas, pero remarca su *realidad empírica; o sea,* una esencial referencia a las cosas o sus fuerzas motrices que entran en relación con nuestros sentidos. Es la tesis que de alguna manera creyó asentada Kant desde el opúsculo de 1768 *Sobre el fundamento primero de las regiones del espacio,* en el que defendió contra Leibniz dos ideas: una, que el espacio posee una realidad intuitiva —no conceptual—, independiente de la existencia de las cosas espaciales, ya que es incluso condición de posibilidad de la composición de las mismas; y, segunda, que es cuerpo humano el *primer fundamento* que permite distinguir las diferentes localizaciones en el espacio (regiones del espacio) y, por ende, la razón que permite explicar, desde el punto de vista de la génesis, por qué en nuestra sensibilidad, con ocasión de la afección nerviosa, llega a la representaciones puras del espacio.

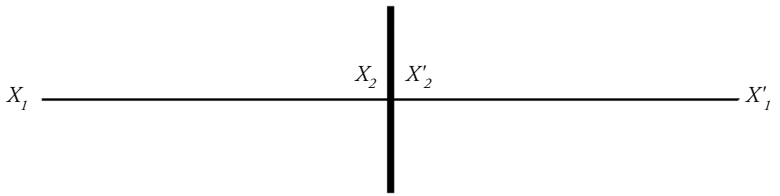
El argumento en el que se apoya para probar ambas cosas es de carácter geométrico: el argumento de las *contrapartidas incongruentes (inkongruente Gegenstücke)* que aparece formulado explícitamente en el opúsculo de 1768: *Vom dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume*[31]. Y lo hace porque por medio del análisis de las diferencias entre objetos iguales pero incongruentes (objetos, que como las manos izquierda y derecha; o mi imagen reflejada en un espejo y yo mismo son métrica y conceptualmente indiscernibles pero no pueden ocupar la misma localización en el espacio tomando como referencia mi cuerpo-sensible) lo que Kant intenta demostrar

---

[30] AA (VIII), 221. A esta *acquisitio originaria* opone unas líneas más abajo (VIII: 22-23) la *acquisitio derivativa*.

[31] GUGR (II), 379; véase también *Dissertatio,* Ak. II, 403; *Prolegómenos,* § 13, AA (IV), 285 y sigs.; *Principios metafísicos de la ciencia natural,* AA (IV), 483 y sigs.

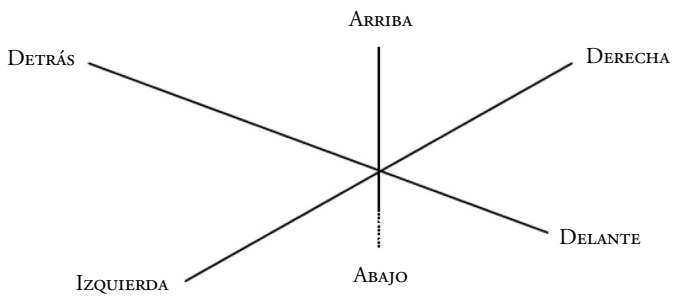
es que la representación del espacio como un *totum* es una representación intuitiva, vinculada a ese cuerpo-sensible y a su interacción con las cosas.



Reparemos: las determinaciones espaciales emergen de la relación que mantiene un cuerpo con capacidad para verse afectado por impresiones.

> En el espacio corpóreo —*dice Kant*— en virtud de sus tres dimensiones, se pueden representar tres planos que se cortan todos entre sí en ángulo recto. Como todo lo que está fuera de nosotros, solo lo podemos conocer a través de los sentidos, en la medida en que está en *relación* con nosotros mismos, no resulta nada extraño que obtengamos de la relación de esos planos que se cortan, con nuestro cuerpo el fundamento primero para formar el concepto de las regiones del espacio[32].

Gráficamente:



[32] GUGR, AA (II), 378.

Tanto el ciego cartesiano como el de Molyneux tienen desde su primer contacto con el mundo (a través de sus manos o bastones —manos extendidas) una noción de unitaria de espacio y de la ubicación de los objetos en el mismo. Lo que no tienen es una representación homogénea de distancias, volúmenes, etc., de esos mismos objetos. Estas cualidades sensibles no son, a diferencia del espacio, *adquisiciones originarias,* sino derivadas, *a posteriori*.

Relevante, en este sentido, es la correspondencia de Kant con Johann Wilhelm Andreas Kosmann en 1789, pues puede servir también para apreciar la intención polémica contra el fisiologismo de algunos de los primeros críticos de Kant, como Feder, que utilizaron el silencio sobre el caso de Molyneux para intentar una enmienda del apriorismo. En efecto, el 30 de agosto de 1789 Kosmann le escribe una larga carta a Kant recuperando la cuestión de la naturaleza de la representación del espacio, disputada ya por Feder con motivo de la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura.* Kosmann somete a la consideración de Kant la hipótesis de que el concepto de espacio pudiera proceder, no ya de experiencias sensoriales orgánicas concretas, sino de lo que él llama *«unsere Grundempfindung»*[33], es decir, de las sensaciones que recibe el *nasciturus* desde el mismo momento de su gestación en el útero materno. Para Kosmann, es un hecho que al decimoséptimo día desde que el óvulo es fecundado el embrión adquiere *die menscliche Gestalt* y a través del cordón umbilical se encuentra en permanente comunicación con el mundo (que incluye a la madre), estando sujeto a impresiones [*Eindrücke*], movimientos propios y ajenos, que carecerían de objeto, propiamente —solo tendrían realidad intensiva; más o menos intensidad— pero que indicarían una actividad sensorial básica a partir de la cual podría haberse gestado [*erzeugen*] nuestro concepto de espacio. En tal sentido, el concepto de espacio de todo humano sería resultado de esa *sensación primordial [«so müsten auch alle Axiome vom Raum apodiktische Gewißheit haben»].*

No dejó transcurrir mucho tiempo Kant para dar su respuesta. En septiembre de 1789 escribía a Kosmann indicándole, en relación a la noción de espacio, que este, aunque nunca puede considerarse innato [*angeboren*], sino adquirido [*erworben*][34], esta adquisición no es empírica. Kant le comenta que nuestro cuerpo —también el del

---

[33] *Carta de Kosmann a Kant,* de 30-8-1789; Br, AA (XI), 81.
[34] Br, AA (XI), 82.

feto— puede sentir sin causa externa, pero no puede tener representaciones de algo externo ni percibir cosas independientes una al lado de otras si nuestra facultad de representación no es afectada según la forma a priori del sentido externo, que constituye el espacio.

El introductor de la idea de mente extendida, Andy Clark, con cierto y reconocido regusto kantiano[35] ha planteado, en este sentido, la idea del procesamiento predictivo. La ciencia cognitiva ha basado siempre el procesamiento de información *bottom-up* (esto es, desde los sentidos al cerebro). Es decir, en el procesamiento de un estímulo cualquiera que se recibe como *input* para la consecución de un *output* determinado. Sin embargo la propuesta de Clark es que las redes neurales también tienen una actividad *top-down* (del cerebro hacia el cuerpo), en la que las capas superiores generan constantes predicciones de los estímulos que se procesan *bottom-up,* llevando a cabo así una suerte de predicción constante de los estímulos. Es como si el cerebro-mente humano lanzara continuamente hipótesis con las que dar sentido al procesamiento de estímulos.

El dato más espectacular en esta línea nos lo ofrece la neurofisiología actual. Thomas Südhof y su equipo crearon ratones sin capacidad de neurotransmisión. Los ratones modificados genéticamente, sin embargo, desarrollaron el mismo cerebro que los ratones normales, a pesar de no haber podido procesar sensaciones de experiencia en el interior del útero. Es también especialmente significativo en este punto el estudio en el que Jonathan Horton y David Hocking probaron que las llamadas «columnas de dominancia ocular» de primates se forman *en la oscuridad del útero*[36]. O sea, el espacio no es una adquisición derivativa.

Y aunque es verdad, como indica actualmente el mayor programa médico-experiemental de intervención quirúrgica de casos de ceguera en la India causados por una deficiencia de vitamina A (cataratas, distrofias de retina o microftalmía), el Proyecto PRAKASH, en sánscrito «Luz»), el cerebro del recién operado no tiene la habilidad para conectar diferentes tipos de información sensorial, la rapidez con la que aprende a hacerlo apunta a que el desarrollo de y

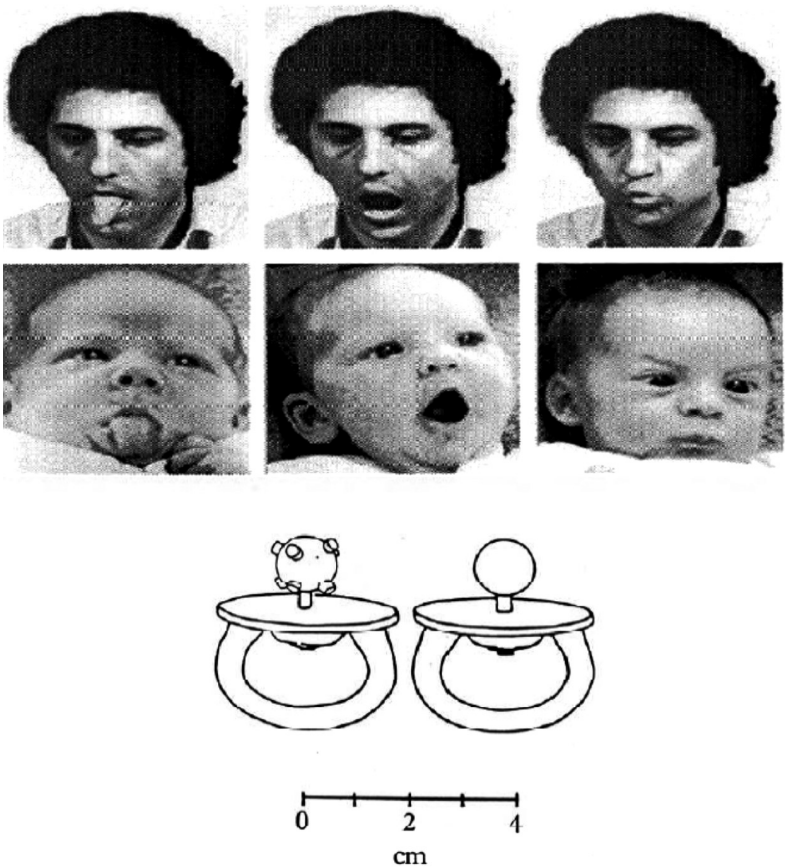
---

[35] Clark (2013), 16.

[36] Las columnas de dominancia ocular, presentes en animales binoculares como primates y humanos, se desarrollan antes del nacimiento, sobre la base de la actividad intrínseca en lugar de depender de la experiencia sensorial. Se sabe que se producen ondas espontáneas de actividad en la retina antes del nacimiento y que estas ondas son cruciales para el ojo. Cfr. Marcus (2005), 41-42.

maduración de la percepción humana es, un proceso biocanalizado que combina entrenamiento y genética[37]. De ahí la rentabilidad del concepto de epigénesis[38].

Solo así pueden entenderse descubrimientos de la psicología del desarrollo[39], como el de Meltzoff[40], que señalan en los niños sin deficiencias orgánicas un desarrollo demasiado temprano (entre los 12 y 21 días) de reconocimiento o imitación de gestos de caras o de interconexión sensorial como para atribuirlos solamente a factores empíricos.



[37] Alessandra *et al.* (2003), 276.
[38] Kolstad (2012), 19 y y sigs.; Igualmente Kolstad (2013), 517-521.
[39] Véase: Gallagher (2005), Parte II, capítulo 7.
[40] Meltzoff (1993), 219-235.

Son investigaciones coincidentes con las de neurocientíficos que actualmente, siguiendo la estela de Cajal y su teoría de la neurogénesis, han señalado la importancia de la noción de *epigenesia* y han reconocido explícitamente su deuda con Kant. Es el caso, de Jean Pierre Changeux. Para el neurólogo francés, el sistema nervioso del embrión es un sistema *redundante,* esto es, un sistema que produce muchos más circuitos y conexiones neuronales de las que necesita para cumplir sus funciones, siendo la actividad neurogenética espontánea y el ejercicio de las potencialidades las que llevan a una *estabilización* de esa redundancia, en la que aumenta el orden del sistema. Es más, es la misma actividad de la red neuronal en desarrollo la que, conforme se va forjando, va rigiendo esa estabilización selectiva y apuntalando o desechando contactos sinápticos. Es en el marco de este proceso en el que las estructuras y las funciones emergen y se conservan. Es lo que Changeux ha llamado la *epigénesis de redes neurales por estabilización sináptica (epigenesis of neural networks by selective stabilization of synapses),* un proceso en el que se da «el paso de la actividad a la «estructura» partiendo de una organización anatómica que preexiste íntegramente a la «experiencia». Esta selecciona las conexiones que la preceden sin que se necesite ninguna síntesis «inducida» de molécula o de estructura nueva»[41].

Recalquemos la organización posee unas reglas que, aunque dependen de la actividad, funcionan independientemente de la experiencia, y lo que es más importante, *dictan a priori* las pautas para esas experiencias. No deja por ello de reconocer el prestigioso neurólogo francés su deuda con el apriorismo kantiano. Leámoslo

> Kant enseña que la razón es un sistema «orgánico», función suprema de arquitecturas neuronales cuyo desarrollo se vuelve fulgurante en el hombre (sobre todo con el aumento de superficie y complejidad del córtex frontal). Y ese sistema regula, controla, elimina selecciona y encadena representaciones en composiciones, «síntesis mentales» preliminares a los programas motores, de acuerdo con la memoria de una experiencia anterior similar o, si la situación es nueva, apropiada a las circunstancias[42].

Podemos concluir con una tesis: a diferencia del bebé empirista, el bebé kantiano, aun siendo ciego, comienza su aprendizaje con

---

[41] Changeux (1985), 266.
[42] Changeux (1997), 70.

importantes ventajas de salida: hay ciertas disposiciones naturales no aprendidas y específicas para cada dominio cognitivo (conductual, en general), que determinan sobre qué entidades tiene lugar el aprendizaje posterior; lo cual, por supuesto no quiere decir que nada cambie durante la infancia o después de ella. Por eso, a diferencia del bebé innatista, el niño invidente kantiano tendría mucho que aprender y actualizar. En la arquitectura funcional de su mente hay, pues, bastante menos de lo que los innatistas o cognitivistas, en general, con la metáfora de la *mente-computadora* presuponen y mucho más de lo que los empiristas con la metáfora de la *tabla rasa* conceden.

Bibliografía

Alessandra, C. *et al.* (2003), «Molyneux's question redux», en *Phenomenology and the Cognitive Sciences,* 2, 255-280.

Changeux, J. P. (1985), *El hombre neuronal,* Madrid, Espasa.

— (1997), *Razón y placer,* Barcelona, Tusquets.

Cheselden, W. (1728), *Philosophical Transactions of the Royal Society of London,* 35, 447-450.

Chottin, M. (2011), «El ciego de los bastones ante el ciego de Molyneux: el racionalismo puesto a prueba por el empirismo», *Diecisiete,* año 1, número 1, 75-99.

Clark A. (2013), «Whatever Next? Predictive Brains, Situated Agents, and the Future of Cognitive Science», en *Behavioral and Brain Sciences,* 36:3.

— (2015), *Surfing Uncertainty: Prediction, Action, and the Embodied Mind,* Draft Version.

— (2008), *Supersizing the mind: Embodiment, action and cognition extension,* Oxford, Oxford University Press.

Clark, A. y Chalmers, D. (1998), «The extended mind», *Analysis,* 58, 7-19.

Condillac, E. B. (1984), *Traité des sensations,* París, Fayard.

Dascal, M. (1994), «Lenguaje y conocimiento en la filosofía moderna», en E. Olaso (ed.), *Del Renacimiento a la Ilustración,* I, Madrid, Trotta.

Descartes, *Dioptrique,* en *Oeuvres,* editadas por Adam y Tannery, 11 tomos, París, 1897-1909, reeditadas por el CNRS y Vrin, 1964-1974; 1996, t. VI.

Descartes, R., *Principios de Filosofía,* A-T. VIII.

Gallagher, S. (2005), *How the body shapes the mind,* Oxford, Oxford University Press,

Ibarra, A (2000), «La naturaleza vicarial de las representaciones», en A. Ibarra y Th. Mormann (eds.), *Variedades de la representación en la ciencia y la filosofía,* Barcelona, Ariel, 2000.

KENNY, A. (1992), *The Metaphysics of Mind,* Oxford, Oxford University Press.

KITCHER P. (1993), *Kant's Transcendental Psychology,* Oxford University Press.

KOLSTAD, A. (2013), «The Nature-Nurture Problem Revisited. Some Epistemological Topics in Contemporary Human Sciences», en *Open Journal of Philosophy,* vol. 3, núm. 4.

— (2012), «Inter-functionality between mind, biology and culture: Some epistemological issues concerning human psychologycal development», en M. L. Seidl-de-Moura (ed.), *Human development—Different perspectives* (Ch. 2, pp. 19-41). Disponible en: http://dx.doi.org/10.5772/37595.

LEIBNIZ, G. W. (1992), *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* Madrid, Alianza.

MARCUS, G. (2005), *El nacimiento de la mente,* Barcelona, Ariel.

MELTZOFF, A. (1993), «Molyneux'babies: cross modal perception, imitation and the mind of the preverbal infant», en N. Eilan *et al.* (eds.), *Spatial representation: Problems in Philosophy and psychology,* Cambridge, Blackwell, 219-235.

MOYA, E. (2008), *Kant y las ciencias de la vida,* Madrid, Biblioteca Nueva.

NIETZSCHE, F. (2005), *Correspondencia,* vol. 1. Edición dirigida por L. E. de Santiago, Trotta/Fundación Goethe.

SASSEN, B. (2000), *Kant's Early Critics: The Empiricist Critique of the Theoretical Philosophy,* Nueva York, Cambridge University Press.

— (2004), «Kant on Molyneux's problem», en *British Journal for the History of Philosophy,* 12 (3).

SATURA, V. (1971), «Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen überempirische Psychologie», *Kant Sudien. Ergänzungshefte,* 101 (Bonn, Bouvier), 1-176.

El problema de la subjetividad en los paralogismos de la razón pura

Antonio M. López Molina
UCM
amlm@ucm.es

Pensar nuestro propio yo es, sin duda, la tarea más atractiva del filósofo, conocerlo e identificarlo como una sustancia pensante es lo más cercano al sano sentido común, siempre apoyado por una tradición cultural basada en la aceptación del dualismo espontáneo. El problema aparece cuando se trata de diferenciar entre el *yo* y los pensamientos del yo, entre la conciencia y sus representaciones, entre la autoconciencia y sus conceptos. La teoría trascendental del conocimiento distingue claramente entre el ámbito de la *Analítica trascendental,* en el que el *Yo pienso* es interpretado como pura actividad, como la condición originaria y originante de todo pensar y la *Dialéctica trascendental,* en la que ese *Yo pienso,* transfigurado en una Idea de la razón pura, se convierte en el objeto de la Psicología racional, en el objeto de inhesión que sustenta todos los actos psíquicos del ser humano. Cuando esto ocurre, la Subjetividad trascendental transfigurada en un sujeto-alma se convierte en una Idea dialéctica, sofística, trascendente, que tiene que ser abatida por la Crítica trascendental. El hilo conductor de esta Crítica es la reconstrucción de la Psicología racional, propia de la metafísica dogmática, en la forma de paralogismos trascendentales. Este trabajo recorrerá así los momentos fundamentales del problema:

I. Transfiguración del sujeto lógico-trascendental en el objeto de la doctrina racional del alma a través de los paralogismos trascendentales.
II. Crítica de los paralogismos trascendentales desde la distinción kantiana entre idealismo trascendental y realismo trascendental.
III. Deconstrucción del «Yo pienso-alma» a través de las categorías de sustancia, realidad unidad y existencia.
IV. Reconstrucción de la idea de alma a partir del uso regulativo de las Ideas de la razón pura.

I

Los paralogismos trascendentales son silogismos erróneos cuyo núcleo fundamental está en la naturaleza misma de la razón que tiende siempre a la búsqueda de lo incondicionado y lo absoluto. Así la razón parte de un *concepto trascendental de subjetividad,* del que no tiene intuición alguna para inferir desde ahí *la unidad absoluta de ese mismo sujeto.* El fundamento de tales paralogismos trascendentales es el Yo pienso o apercepción trascendental que en el § 16 de la *Crítica de la razón pura* es caracterizado del siguiente modo:

> El *yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado en mi algo que no puede ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos no sería nada para mí (...) Es un acto de la espontaneidad (...) La llamo *apercepción pura* para distinguirla de la empírica, o también apercepción originaria, ya que es una autoconciencia que, al dar lugar la representación Yo pienso (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia) no puede estar acompañada por ninguna otra representación. Igualmente llamo a la unidad de apercepción la unidad trascendental de la autoconciencia a fin de señalar la posibilidad de conocer *a priori* partiendo de ella[1].

Así pues, todo pensamiento o acto de conciencia tiene que ser *puesto* y pertenecer a un yo. Tiene que haber un *Yo pienso* para todo pensamiento o acto de conciencia existente. Este Yo pienso expresa

[1] KrV, B 132; Ribas (1978), 153-154.

la unidad trascendental de la conciencia, unidad que es condición de toda conciencia y, por tanto, no puede ser ella objeto de la conciencia. El Yo pienso es la forma y vehículo de las categorías y tiene que ser concebido en concomitancia con ellas. De ahí que no pueda ser un objeto posible del conocimiento, ya que ello supondría el uso de las categorías que, a su vez, presupondría la apercepción pura, del mismo modo que el ojo que todo lo ve no puede ser objeto de su propia visión.

Ahora bien, mediante este «Yo pienso» se pueden distinguir dos clases de objetos derivados de la naturaleza misma de la facultad de representar: yo, en cuanto ser pensante es el objeto del sentido interno y se denomina alma, y en cuanto objeto de los sentidos externos recibe el nombre de cuerpo. Pues bien, es este yo, en cuanto ser pensante, el objeto de la psicología racional o doctrina racional del alma, que cuando se refiere a sí mismo como objeto solo puede producir conceptos, esto es, predicados trascendentales, vacíos, acerca de sí mismo. Kant formula el problema del siguiente modo:

> No podemos señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación «yo» que es simple y, por si misma, completamente vacía de contenido. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto sino la mera conciencia que acompaña a cualquier concepto.
>
> Por medio de este yo, o el, o ello (la cosa), que piensa no se representa más que un sujeto trascendental de los pensamientos. Igualmente que solo es conocido a través de los pensamientos que constituyen sus predicados y del que nunca podemos tener el mínimo concepto por separado[2].

---

[2] KrV, A 346/B 404; Ribas (1978), 330-331. Allison (1992), 431, comenta este texto del siguiente modo: «Lo esencial de la cuestión se encuentra en la proposición 'Mediante este Yo', o él o lo (la cosa) que piensa, nada es representado sino un sujeto trascendental de los pensamientos = X. El sujeto trascendental es la contraparte del objeto trascendental. Tal como el último es el concepto de la mera forma de un objeto (el concepto de un 'objeto en general'), lo cual es lo único que queda para el pensamiento cuando se abstrae del contenido sensible mediante el cual puede ser representado un objeto real, así también el primero es el concepto de la mera forma de un sujeto pensante (un sujeto lógico del pensamiento o 'sujeto en general'), lo cual es todo lo que queda cuando se abstrae del contenido del sentido interno. Por lo tanto, la tesis es que la psicología racional confunde este concepto formal o vacío con el concepto de un sujeto real o nouménico (en sentido positivo) al cual pueden atribuirse sintéticamente los predicados no sensibles».

De este modo, el psicólogo racional se mueve en un círculo vicioso del que no puede escapar, pues solo puede hablar del yo a partir de sus representaciones (categorías) cuyo fundamento es ese sujeto trascendental = X; muy al contrario, en vez de escapar, la razón, en su búsqueda de lo incondicionado, tiende a hipostasiar ese sujeto trascendental = X, dando lugar a los paralogismos de la razón pura.

Una narración bastante completa de la falacia en la que caen los cuatro paralogismos aparece en este texto de la primera edición que, aunque un poco largo, voy a transcribir por su claridad expositiva:

> Que *el ser que piensa en nosotros* crea acercarse por medio de categorías puras y se imagine, además, que lo hace por medio de las que, bajo cualquiera de sus títulos, expresan *la unidad absoluta,* obedece a la razón siguiente. La misma *apercepción* es el fundamento de la posibilidad de las *categorías,* las cuales no representan, a su vez, más que la *síntesis de la diversidad en la intuición,* en la medida en que tal diversidad posee su *unidad* en la apercepción.
>
> La autoconciencia es, pues, la representación de lo que constituye la condición de toda unidad, pero que es, por su parte, *algo incondicionado.* En consecuencia del *yo pensante* (alma) que se representa como sustancia, como *simple, como numéricamente idéntico en todo tiempo* y como *correlato de toda existencia,* del cual tiene que deducirse cualquier otra existencia podemos decir lo siguiente: más que *conocerse a si mismo a través de las categorías,* lo que hace es conocer las categorías y, por medio de estas, todos los objetos en la unidad absoluta de la apercepción, es decir, *a través de sí mismo*[3].

En efecto, pensar las categorías no autoriza a afirmar que el sujeto que las piensa pueda obtener de sí mismo un concepto en cuan-

---

[3] KrV, A 401-402; Ribas (1978), 363-364. Villacañas (1984), 456, formula el problema del siguiente modo: «Desde esta posición podemos descubrir cuál es la confusión que está en la base de los Paralogismos. Es esta: se piensa que con la representación yo en el sentido subjetivo de acción de pensar, yo puro, tenemos conocimiento de un objeto especial en el mundo, siendo así que no hacemos sino analizar las condiciones de una experiencia posible, que para ser efectivo debe darse en una consciencia temporal. Si pensamos que ese yo puro representa una realidad existente (el alma racionalista), entonces podemos caer en la tentación de pensar que puede conocerse por medio de la aplicación de las categorías a su representación. Así puede decirse de él que es una sustancia pura y, por lo tanto, simple, espontánea e inmortal».

to objeto de las mismas, ya que tales categorías solo son pensables desde la *autoconciencia,* que es justamente lo que se trata de conocer. La autoconciencia no puede convertirse en objeto del conocimiento, o lo que es lo mismo, el pensar —el yo determinante— no puede ser el objeto del sujeto pensante —el yo determinable. Ni es posible determinarse a si mismo como sujeto pensante en general, mediante las categorías, ni tampoco puede determinar su propia existencia en el tiempo, ya que el tiempo mismo tiene su fundamento originario en la subjetividad.

Así pues, *la ilusión trascendental* consiste en considerar la unidad sintética *a priori,* condición de posibilidad del objeto conocido como la *unidad percibida* en el sujeto de esos pensamientos, consiste en confundir el yo determinante (el pensar) con el yo determinable (sentido interno), al cual se le aplican las categorías. De este modo, se convierte en un conocimiento determinado lo que son simples modos de la autoconciencia, lo que son meras funciones, que al no tener referencia intuitiva, no permiten conocer objeto alguno y, por tanto, no permiten conocer *al sujeto mismo en cuanto objeto.* O lo que es lo mismo, la razón en su búsqueda de lo incondicionado postula un sujeto último de inhesión, que es un mero sujeto lógico-trascendental, al cual le aplica subrepticiamente la primera categoría de relación, la categoría sustancia, dando lugar así a la *hipóstasis del alma*. De este modo, lo que de suyo es una facultad intelectual firme —inteligencia, pensamiento— se convierte en un objeto sobre el cual la razón aplica las categorías del entendimiento.

Pasemos ahora a la estructura de los cuatro paralogismos. En la potente discusión que Kant mantiene con la metafísica racionalista, sigue el hilo conductor de las categorías (sustancia, realidad simple, unidad y existencia, o lo que es lo mismo, el punto de vista de la relación, el punto de vista de la cualidad, el punto de vista de la cantidad y el punto de vista de la modalidad). En los cuatro silogismos dependientes de esas categorías, Kant identifica una incorrección formal, en conformidad con la cual la razón humana, que no puede evitar el remontarse desde las condiciones hasta un incondicionado dado, cae en la *subrepción trascendental* de otorgar *al yo pienso como sentido interno* una *autointuición* sobre la cual aplica los conceptos puros del entendimiento.

De este modo, se cumple el peligro de toda metafísica racionalista, a saber, el salto del *lógos* a la realidad, del pensar al ser, la identificación entre pensamiento y existencial real, en virtud de una tendencia natural de la razón que solo puede ser sosegada por la crítica

que tiene la potestad de colocar a cada representación (intuiciones, conceptos, ideas, etc.) en su lugar propio.

Ciertamente que en esta crítica, la psicología racional va a quedar reducida a mitología, pero la insatisfacción que ella engendra en la razón humana va a ser recompensada en su uso hipotético y en su uso práctico, usos en los que el idealista trascendental toma su venganza respecto al realista trascendental, siempre inclinado a otorgar un contenido real a lo que de suyo, es una facultad formal.

En conformidad con lo anterior, la estructura de los cuatro paralogismos es la siguiente: En la *premisa mayor* se define analíticamente el significado de la categoría de sustancia, de sustancia simple, de sustancia numéricamente idéntica consigo misma y de la sustancia existente en el espacio en continua relación con los objetos externos, especialmente con el cuerpo humano. Se trata, pues, de proposiciones analíticas, que son verdaderas en la medida en que son juicios tautológicos que tienen la tarea de explicar cada una de las cuatro categorías desde el punto de vista general, esto es, como correlato trascendental, vacío de contenido. Se trata, pues, de afirmaciones acerca del sentido general de las categorías.

Así, la premisa mayor de los tres primeros paralogismos sigue la siguiente formulación:

1. *Sustancia* es aquello cuya representación constituye *el sujeto absoluto* de nuestros juicios, aquello que no puede, por tanto, ser empleado como determinación de otra cosa (paralogismo de la *sustancialidad)*.
2. Una cosa cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes es *simple* (paralogismo de la *simplicidad).*
3. Lo que es consciente de *la identidad numérica de si mismo* en tiempos distintos es persona (paralogismo de la personalidad o de la identidad personal).

Las tres proposiciones explican de una forma general el concepto de sustancia, de realidad simple y de identidad personal. Por tanto son proposiciones verdaderas en tanto que son proposiciones analíticas. Por su parte, en la *premisa menor* se define al *sujeto trascendental* = *X*, según la categoría explicada en la premisa mayor. Son proposiciones tautológicas y, por tanto, verdaderas, cuya conclusión siempre es falsa.

1. Yo, en cuanto ser pensante, soy *el sujeto absoluto* de todos mis juicios posibles, pero esta representación de mí mismo no puede ser usada como predicado de otra cosa (proposición verdadera).

   Conclusión falsa: Yo, en cuanto ser pensante, soy sustancia. Por tanto, se le aplica al yo como objeto de la intuición, la categoría sustancia y así se identifica el Yo pienso con la sustancia pensante, como el «sujeto absoluto» de todos mis juicios.
2. *El alma o yo pensante* es una cosa, cuya acción nunca puede ser considerada como la concurrencia de varios agentes (proposición verdadera).

   Conclusión falsa: El alma es simple. Se le atribuye al Yo pienso una acción derivada de un ser único simple, no compuesto.
3. El alma o yo pienso es aquello que es consciente de la identidad numérica de si mismo en tiempos distintos.

   Conclusión falsa: El alma es persona. Se le otorga al alma el privilegio de la continuidad, duración y permanencia, que son simples propiedades de la categoría de Unidad.

Así pues, la conclusión de cada uno de los paralogismos es falsa, pues se aplica al concepto o juicio «Yo pienso» que es la conciencia trascendental o la actividad de pensar el cuadro de las categorías que son conceptos trascendentales vacíos, *como si* estos conceptos se aplicaran a un objeto producido por la autopercepción o la autointuición. Cuando esto ocurre surge la subrepción trascendental que convierte al «yo pienso» (alma) en un *ens rationis.*

II

Es decisivo para poder entender los paralogismos de la razón pura reflexionar sobre la distinción kantiana entre *Idealismo trascendental* (que conduce claramente a un realismo empírico) y *Realismo trascendental* (que irremisiblemente aboca a un *idealismo empírico).* Si bien esta distinción es la base del proyecto crítico, su autor la aborda eficazmente a propósito del *cuarto paralogismo* en la primera edición y en el contexto del *segundo postulado del pensamiento empírico en general* en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

El realismo trascendental alude claramente al punto de vista racionalista, si bien su derivación al idealismo empírico arrastra también al punto de vista *empirista.* La tesis fuerte de este punto de vista es la siguiente: solo aquello que está dentro de nosotros mismos puede ser inmediatamente percibido, por tanto, *solo mi propia existencia* puede ser objeto de la simple percepción, o lo que es lo mismo, *solo puedo estar seguro de mi yo en cuanto ser pensante.* Ello significa que de los objetos exteriores a mi mismo solo puedo poseer una *existencia dudosa,* porque se trata de meras representaciones que pueden haber sido producidas *por aquellos* o ser simplemente *un juego de mi sentido interno.*

Así pues, para el realista trascendental, el espacio y tiempo y los fenómenos externos son *cosas en sí mismas,* cuya existencia es absoluta, independientemente de nuestra sensibilidad. De este modo, al considerar las *percepciones* como representaciones producidas en nosotros por los objetos externos en cuanto cosas en sí, solo podremos conocer la existencia de tales objetos a partir de *una inferencia mediata* en la que *los efectos son las representaciones y las causas los objetos externos.* Pero cuando se sigue tal procedimiento, nunca podemos estar seguros de si las *causas* de tales representaciones *está en nosotros o fuera de nosotros,* de modo que la existencia de los objetos externos se convierte en *dudosa* o *problemática.*

Pues bien, frente a este realismo trascendental que conduce a un idealismo empírico, Kant propone un *idealismo trascendental* que irreversiblemente conduce a un *realismo empírico.* Lo específico de la teoría kantiana es su concepción del espacio y tiempo como formas puras de nuestra intuición externa e interna y no como cosas en sí mismas, ni tampoco como condiciones de los objetos en cuanto cosas en sí mismas. Así, a partir de *la idealidad trascendental del espacio y tiempo,* los objetos externos e internos se convierten en una clase de *representaciones del sujeto* y no son nada separados de tales representaciones. La existencia de *los objetos externos* tienen el mismo fundamento epistemológico que la existencia *del sujeto* en el que se dan tales representaciones, pues en ambos casos las representaciones dependen de la *síntesis apriórica* producida por *la subjetividad trascendental,* con una gran diferencia: la representación *del sujeto pensante* solo está referida al *sentido interno,* mientras que las representaciones que designan los objetos externos están referidos tanto al *sentido interno como al sentido externo.*

En ninguno de estos casos, el sujeto *tiene que inferir* la existencia de algo, sino que en ambos se trata de *representaciones de conciencia.*

Así para el idealista trascendental, la materia en todas sus formas, incluido nuestro cuerpo, *es solo un fenómeno,* es decir, una representación de cuya realidad poseemos conciencia inmediata. Se admite la existencia de la materia sin salir de la autoconciencia y se la considera como una clase de representaciones a las que denominamos externas. Ahora bien, tales representaciones no se refieren a los objetos exteriores en sí mismos, sino a *percepciones* que se dan en el espacio en el que se dan las cosas unas fuera de otras, mientras que el espacio esté en el *sujeto de tales representaciones.*

El idealista trascendental no proclama como demostrado ni la existencia de la materia, ni la existencia del sujeto como ser pensante. La existencia del sujeto está referida a *su sentido interno* y como sujeto pensante tiene representaciones acerca de sí mismo y acerca de los fenómenos externos. En ninguno de ambos casos es preciso hacer una inferencia, sino que tales representaciones, de las que somos conscientes, constituyen la suficiente prueba de realidad. De ahí que también se denomine a esta postura *realismo empírico.*

Los cuatro paralogismos expresan el punto de vista del realista trascendental. Solo desde esa perspectiva se puede afirmar que el alma es sustancia, que el alma es una sustancia simple, que el alma es persona y que la existencia de los fenómenos externos, incluido el cuerpo, es problemática. Veamos, pues, el desarrollo de los cuatro paralogismos siguiendo este hilo conductor, a saber, el enfrentamiento entre el realista trascendental y el idealista trascendental.

III

El paralogismo de la sustancia es la clave y piedra angular de los cuatro paralogismos, pues lo que en él se representa es el Yo pienso como subjetividad trascendental. Tal representación alude a lo permanente, al sustrato, a lo que está debajo de los accidentes o pensamientos, y del cual se predican estos. Así pues, los pensamientos son los predicados de un sustrato permanente, cuyo fluir son tales representaciones.

La falacia del paralogismo consiste en hacer pasar por sujeto real de inherencia, lo que de suyo es un sujeto lógico permanente del pensar. De este no se puede tener el menor conocimiento, ya que es la Autoconciencia en cuanto yo trascendental la que convierte las representaciones en pensamientos:

> En lo que se refiere al conocimiento de mi mismo como objeto, no consigo absolutamente nada analizando mi autoconciencia en el pensamiento. Lo que hacemos es tomar erróneamente, la exposición lógica del pensamiento por una determinación metafísica del objeto[4].

Así pues, respecto a la proposición «El alma es sustancia» tenemos dos consideraciones, la del realista trascendental y la del idealista trascendental. El primero toma la sustancia como una cosa en si misma, como un sustrato permanente del cual se predican los pensamientos, para el segundo la sustancia es una categoría pura carente de significación por si misma, que depende del sujeto de los pensamientos. El sujeto pensante no es sustancia, sino que predica la sustancia como uno de sus pensamientos al cual tiene que ser aplicado una intuición para que se convierta en un objeto conocido. Ahora bien, cuando ese sujeto pensante se refiere a si mismo como objeto solo produce conceptos vacíos como el de «sustancia».

No obstante, como veremos más adelante existe un uso legítimo del juicio «El sujeto pensante es sustancia», a saber, aquel uso en el que el predicado no se refiere a la realidad en sí misma, sino que designa solo una «sustancia en la idea» en conformidad con el uso hipotético de la razón o uso regulativo de las Ideas.

A través del segundo paralogismo, Kant discute la simplicidad del alma en la que se advierte una clara orientación cartesiana. Dado que *el alma es simple e indisoluble,* no parece legítimo aplicar la noción de «compuesto» al ser pensante, «pues aunque el todo del pensamiento podría dividirse y distribuirse entre varios sujetos, con el yo subjetivo no puede, en cambio, hacerse ni lo uno ni lo otro, y es este yo el que suponemos en cada pensamiento»[5]. Como se afirma en la premisa mayor del paralogismo, repugna al alma o sujeto pensante «ser considerado como la concurrencia de varios agentes»[6], ya que es el mismo sujeto pensante quien debe hacer cualquier consideración acerca de ello. En el razonamiento cartesiano-kantiano la simplicidad del alma implica su *inmaterialidad.*

> Todo el mundo tiene que conceder que el afirmar la simplicidad del alma, solo posee valor en la medida en que me permite

---

[4] KrV, A 409; Ribas (1978), 368.
[5] KrV, A 354; Ribas (1978), 336.
[6] KrV, A 351; Ribas (1978), 334.

> distinguir este sujeto respecto de toda materia y, consiguientemente, eximir al alma de la caducidad a que esa materia está siempre sometida[7].

Ahora bien, lo que en Descartes[8] representa una clara y diáfana distinción entre mente y cuerpo, espíritu y materia, mi yo pensante y las cosas materiales, no está tan claro en el fenomenismo kantiano en el que la materia se disuelve en las construcciones lógico-formales que parten de las impresiones sensoriales[9].

Kant argumenta, en conformidad con los principios de la *Estética trascendental,* que la simplicidad del yo pienso ni siquiera es útil para aquello en lo que tendría más validez, esto es, para la diferenciación entre materia y sentido interno, ya que el origen lógico-trascendental de las representaciones externas e internas es el mismo:

> A pesar de ello, ese algo que sirve de base a los fenómenos externos y que afecta de tal modo a nuestro sentido, que este obtiene las representaciones de espacio, materia, forma, etc., ese algo digo, considerado como noúmeno (o mejor dicho como objeto trascendental) podría ser, a la vez, el sujeto de los pensamientos, si bien no obtenemos por el modo según el cual afecta a nuestro sentido externo una intuición de las representaciones, de la voluntad, etc, sino solo del espacio y de las determinaciones de este[10].

---

[7] KrV, A 356; Ribas (1978), 337.

[8] «Advierto aquí, en primer lugar, que hay gran diferencia entre la mente y el cuerpo, pues el cuerpo es siempre por naturaleza divisible, mientras que la mente es absolutamente indivisible; pues cuando la considero, es decir, cuando me considero a mí mismo en tanto que soy solo una cosa pensante, no puedo distinguir partes en mí, sino que entiendo que yo soy una cosa completamente unitaria e íntegra; y aunque parezca que la mente toda está unida a todo el cuerpo, sin embargo, cuando se corta un pie, un brazo o cualquier otra parte del cuerpo, no veo que por ello se le quite nada a la mente. Y tampoco pueden llamarse partes de la mente las facultades de querer, sentir, entender, etc., porque es una y la misma mente la que quiere, la que siente, la que entiende. Por el contrario, no puedo pensar ninguna cosa corpórea, es decir, extensa, que no divida fácilmente en partes con el pensamiento, por lo que entiendo que es divisible; y esto solo bastaría para enseñarme que la mente es completamente diferente del cuerpo, sino lo supiera bastante bien por otras razones». Descartes (1997), 78.

[9] «Desconocemos por entero qué sea la materia en si misma (en cuanto objeto trascendental). Sin embargo, teniendo en cuenta que es representada como algo externo, su permanencia es observable como fenómeno». KrV, A 366; Ribas (1978), 343.

[10] KrV, A 358; Ribas (1978), 338.

Ese algo absolutamente desconocido para nosotros es el fundamento lógico-trascendental de los fenómenos externos e internos que se dan a través de nuestra sensibilidad, no habiendo contradicción entre los predicados del sentido externo y el sentido interno, en ambos casos se trata de intuiciones acerca de las cosas materiales y acerca de propiedades espirituales. Por todo ello, puede concluir Kant la escasa utilidad de ese argumento: «Consiguientemente, incluso admitiendo la simplicidad de naturaleza del alma humana, no queda esta suficientemente diferenciada respecto del sustrato de la materia, si la consideramos (tal como debemos hacer efectivamente) como simple fenómeno»[11].

Ahora bien, ¿Por qué este argumento de la simplicidad e inmaterialidad es tan importante y tan concluyente para el psicólogo racional? La respuesta es que el psicólogo racional es un realista trascendental, esto es, considera el alma como «una cosa en si» y por tanto, no tiene que apelar a los datos específicos de la intuición interna: considera que puede tener un conocimiento del alma como es en sí misma y no como aparece en la intuición interna. Por tanto, respecto a esta consideración del *Yo pienso,* es preciso deducir dos conclusiones fundamentales:

1. La simplicidad de la conciencia del yo determinante no constituye un conocimiento de la simplicidad del yo determinable o sentido interno, si es que con ello se pretende diferenciar a este respecto de la materia, en cuanto ser compuesto.
2. El paralogismo de la simplicidad, a pesar de su fuerte base cartesiana, no ayuda a solucionar la dualidad alma-materia, porque en el fondo para el *idealista trascendental* hay un sustrato inteligible, llámese *noúmeno u objeto trascendental,* del que la materia y el sentido interno solo son sus fenómenos o representaciones.

El tercer paralogismo afirma la identidad personal del Yo pienso-alma en medio de la multiplicidad de sus representaciones. Para el *realista trascendental,* lo que se trata de demostrar es la continuidad, identidad y permanencia del yo a lo largo de su existencia, de tal modo que detrás de los estados cambiantes existe un *sustrato* último que identifica al ser quien es, esto es, al alma como persona. De

[11] KrV, A 359; Ribas (1978), 339.

este modo podemos definir al «Yo pienso» como una sustancia simple e idéntica consigo misma. Sin embargo, el *idealista trascendental* tiene que considerar el problema desde otro punto de vista. En primer lugar, la identidad personal no es una propiedad que atribuimos al Yo pienso, sino que este se define como identidad:

> Consiguientemente, refiero todas y cada una de mis determinaciones sucesivas al yo numéricamente idéntico en todo tiempo, es decir, en la forma de la intuición interna de mi mismo. Desde esta base, no deberíamos considerar la personalidad del alma ni siquiera como inferida, sino como una proposición enteramente idéntica de la autoconciencia en el tiempo, lo cual explica también el que posea validez *a priori*[12].

Así pues, lo que es permanente en las sucesivas representaciones no es un sustrato sino la conciencia de esas representaciones, no es algo de lo que se pueda predicar continuidad, durabilidad y permanencia, sino que esas propiedades identifican la forma de producir las representaciones. Esa identidad de la conciencia de mi mismo en distintos tiempos, es solo la condición formal de todas las representaciones y de la conexión interna entre ellas, pero no demuestra la identidad numérica del sujeto, el cual puede haber cambiado a pesar de la identidad lógica del yo. Desde el idealismo trascendental no se puede saber si el Yo pienso en cuanto alma es o no permanente ya que solo asignamos a nuestro yo idéntico aquello de lo que tenemos conciencia.

Kant alude a la tradición heraclitea «todo fluye y nada permanece» y de ella dice que ni puede sostenerse ni puede desmentirse. En efecto, nosotros mismos no sabemos, en cuanto alma, si somos o no permanentes, ya que solo asignamos a nuestro yo idéntico aquello de lo que tenemos conciencia. Ciertamente somos los mismos en todo tiempo en el que poseemos conciencia, pero no podemos extender esa afirmación al punto de vista del observador externo. Para este solo hay la representación del yo que acompaña a todos los pensamientos y no es contradictorio afirmar que ese yo sea tan cambiante como los pensamientos que le acompañan. Así mientras que el *realista trascendental* percibe ilusoriamente una ininterrumpida continuidad del sujeto pensante partiendo del simple concepto de yo idéntico, el *idealista trascendental* solo puede afirmar con legitimidad la unidad de un sujeto que nos es desconocido pero en cuyas

---

[12] KrV, A 362; Ribas (1978), 341.

determinaciones (pensamientos) existe una perfecta conexión gracias a la *apercepción trascendental.*

El cuarto paralogismo trata de *la relación de la mente con el cuerpo, de la mente con la materia*. El idealista dogmático es aquel que niega la existencia de la materia, el idealista escéptico es aquel que la pone en duda, por considerarla indemostrable. Ambos consideran los objetos externos como cosas en si mismas. Igualmente ocurre con el dualismo empírico: en el contexto de la experiencia se distingue entre materia (sentido externo) y ser pensante (sentido interno). Ahora bien, para el *idealista trascendental* dualismo, espiritualismo y materialismo carecen de fundamento[13]. En efecto, el yo representado por el sentido interno en el tiempo y el cuerpo representado en el espacio constituyen fenómenos distintos, pero no son pensados como cosas distintas:

> El *objeto trascendental* que sirve de base a los fenómenos externos, al igual que el que sirve de base a la intuición interna, no es en si mismo materia ni ser pensante, sino un fundamento —desconocido para nosotros— de los fenómenos que suministran el concepto empírico tanto de la primera como del segundo[14].

La materia solo es la simple *forma* o el modo como representamos un objeto por medio de la intuición llamada sentido externo. La materia es la simple heterogeneidad de los fenómenos de objetos, cuyas representaciones llamamos externas por comparación con las que se asignan al sentido interno, si bien ambas pertenecen al sujeto pensante.

La cuestión fundamental no es, pues, la relación del alma con el cuerpo, sino la interrelación entre las representaciones del sentido interno y las sensaciones debidas a la sensibilidad externa y cómo es posible el enlace entre ambas en la experiencia. En definitiva todo el

---

[13] Rivera de Rosales (1993), 135, comenta este problema del siguiente modo: «El paralogismo consiste aquí en "tomar, erróneamente, la exposición lógica del pensamiento en general por una determinación metafísica del objeto", confundir dos modos diferentes de ser. Y eso ocurre porque se toma la espontaneidad transcendental del yo por una espontaneidad transcendente, capaz de autoconciencia en la absoluta independencia de toda experiencia, porque se la cosifica y su estar frente al objeto o mundo se extiende del mismo modo como un objeto puede estar frente a otro y ser exterior a él. Ni materialismo, que haría de la conciencia un producto del objeto, un objeto inmanente, ni espiritualismo que hace de la conciencia un objeto transcendente, sino criticismo que explica la conciencia desde una actividad lógico-transcendental».

[14] KrV, A 379-380; Ribas (1978), 351.

problema se deduce a esta cuestión: cómo es posible en un sujeto pensante la intuición externa, a saber, la del espacio. Del resto se puede decir lo siguiente:

> Todas las disputas acerca de la naturaleza de nuestro ser pensante y de su conexión con el mundo corpóreo se deben solamente a que llenamos con paralogismos de la razón pura las lagunas de lo que ignoramos, convirtiendo nuestros pensamientos en cosas e hipostasiándolos[15].

IV

Todos los argumentos falaces de la dialéctica de la razón pura —paralogismos, antinomias e Ideal de la razón pura— conducen a una misma cuestión, a saber, que la razón humana posee una tendencia natural a rebasar el campo de la experiencia, ya que las Ideas trascendentales son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento. Ahora bien, con una gran diferencia: mientras que el uso empírico de las categorías conduce al entendimiento a la conquista de la verdad, el uso trascendente de las Ideas trascendentales conduce a la razón al territorio de la ilusión, una ilusión que es irresistible y difícilmente neutralizable incluso para la crítica más severa.

Ahora bien, la racionalidad crítica reserva un dominio específico para el *uso inmanente* de esas Ideas que permite a la razón operar en el ámbito de la experiencia posible en conformidad con el siguiente esquema: la razón no se dirige directamente a aquellos objetos con los que busca correspondencia sino que se dirige al entendimiento y a las categorías correspondientes a esos objetos. Cuando la razón opera así, se queda clausurada en el ámbito de la experiencia posible. De ahí que pueda afirmarse que los casos de *subrepción trascendental* no son debidos a la razón o al entendimiento, sino a una errónea aplicación a objetos o conceptos a través de la facultad de juzgar.

La peculiar característica de la razón consiste en que nunca se refiere directamente al objeto, sino solo al entendimiento y, a través de este, a su propio uso empírico. La razón no produce conceptos de objetos, sino que simplemente *los ordena* y les confiere aquella unidad que pueden tener al ser ampliados a un *máximum* en relación con la totalidad de las series, pues mientras el entendimiento apunta

---

[15] KrV, A 395; Ribas (1978), 360.

a la serie de las condiciones, la razón lo hace a la totalidad de las series. En definitiva, el objeto de la razón es el entendimiento y su adecuada aplicación al objeto:

> Así como el entendimiento unifica por medio de conceptos la diversidad del objeto, así unifica la razón, por su parte, la diversidad de los conceptos por medio de ideas, ya que pone cierta unidad colectiva como fin de los actos del entendimiento, actos que, en otro caso, solo se ocupan de la unidad distributiva[16].

De este modo, la tarea del uso hipotético de la razón (uso inmanente de las Ideas) consiste en orientar y conducir los actos del entendimiento hacia una unidad sistemática, que en cuanto mera *Idea* es una unidad proyectada cuya eficacia consiste en ampliar tales actos más allá de la experiencia posible, salvando sin embargo su sentido inmanente[17].

Mediante la lógica abductiva derivada del uso hipotético de la razón, Kant trata de demostrar que las tres clases de Ideas de la razón pura —Alma, Mundo, Dios— no se refieren directamente a un objeto determinado, sino que la tarea de la razón en su uso hipotético es transfigurar la Idea en una máxima que oriente la investigación hacia la búsqueda *(ars inveniendi)* de un objeto para esa Idea, si bien no se trata de un objeto empírico, sino de un «objeto en la Idea». En este sentido, la deducción trascendental de las Ideas va a consistir en considerarlas como principios heurísticos, regulativos, reflexionantes, cuyo objeto es la *unidad sistemática* que metodológicamente subyace a la multiplicidad del conocimiento empírico en general, procedimiento completamente distinto al uso apodíctico que considera a las Ideas como principios constitutivos destinados a extender el conocimiento más allá de las condiciones permitidas por la experiencia posible.

En la aplicación de este procedimiento abductivo a la Idea psicológica, el filósofo encontrará que en la Psicología racional será preciso relacionar, guiados por la experiencia interna, todos los fenómenos, actos y receptividad de nuestra mente, *como si* esta fuese una sustancia simple y con identidad personal permanente (al menos durante toda esta vida) a pesar de que cambien continuamente sus estados, entre los cuales figuran los estados corporales, como condi-

---

[16] KrV, A 644/B 672; Ribas (1978), 531.

[17] Un excelente estudio de la importancia del uso regulativo de las Ideas de la razón pura podemos encontrarlo en Montero (1989), 59-125.

ciones externas[18]. La *metábasis* que supone este procedimiento respecto al uso apodíctico de la razón supone que en este caso «los fenómenos anímicos internos no han de ser derivados de una sustancia pensante simple, sino que hay que derivarlos unos de otros de acuerdo con la Idea de un ser simple»[19].

En sí misma la razón no es dialéctica, ni las Ideas meras ilusiones trascendentales[20]. Es el mal uso, es el uso ilegítimo de la razón el que convierte a ella en *sofística* y a sus productos en *conceptos trascendentales vacíos de contenido* y con pretensiones de objetividad. Los principios que sigue la razón en su uso legítimo, hipotético, regulativo, heurístico son los siguientes:

1. *La razón pura solo se ocupa de si misma.* Ello significa que no es legítimo ofrecerle objetos que pertenezcan al ámbito de lo *empírico,* sino que el objeto de la razón son los *conocimientos del entendimiento* sobre los cuales la razón introduce *principios de unidad e identidad.*
2. *La unidad de la razón es la unidad del sistema.* Mediante ella la razón opera *subjetivamente* como una máxima que tiene la tarea de extender *los conocimientos del entendimiento más allá de la experiencia posible;* se trata de una ampliación del uso empírico del entendimiento pero sin caer en las trampas de la metafísica dogmática.
3. El principio de esta unidad sistemática, como principio regulador y como máxima contiene *una cierta objetividad, aunque indeterminada,* en la medida en que abre nuevos caminos para la razón, en la búsqueda de lo *infinito y de lo suprasensible.*

En conformidad con este principio subjetivo de unidad y sistematización, la razón opera otorgando un objeto a la Idea, si bien no se trata de un objeto real proveniente de una experiencia determinada, sino de un *objeto problemático,* mediante el que la razón considera todas las conexiones del mundo sensible *como si* todas ellas dependieran de un ente de razón. Tal objeto se convierte en el esquema de un principio regulador, mediante el que la razón puede extender su unidad sistemática más allá de la experiencia. Así, ante la cuestión ¿qué es el alma? ¿qué es la sustancia pensante? ¿qué es el yo pienso? La respues-

---

[18] KrV, A 672/B 700; Ribas (1978), 548.
[19] KrV, A 673/B 701; Ribas (1978), 549.
[20] Cfr. Rábade (2009), 476-495.

ta crítica derivada del uso hipotético, heurístico, regulativo de la razón es la siguiente: El *yo pienso es la unidad empírica de todo pensar,* incondicionada y originaria. O lo que es lo mismo considera a la Idea psicológica como si fuese *una inteligencia simple e independiente.*

Al proceder así, la razón considera al alma como una *facultad básica* de la que se predican una serie de características no como conceptos constitutivos de ella, sino como esquemas regulativos mediante los cuales filósofo crítico puede establecer un discurso comunicable sin caer en las trampas de la metafísica dogmática. Desde esta nueva consideración se puede afirmar lo siguiente:

> La simplicidad de la sustancia, así como otras propiedades del alma, solo pretendían ser el esquema de ese principio regulador; no son adoptadas como constituyendo el verdadero fundamento de las propiedades del alma, ya que estas pueden también estar basadas en fundamentos completamente distintos, desconocidos para nosotros[21].

La idea psicológica se convierte así en un principio regulador mediante el que el filósofo trascendental se orienta en los fenómenos de la experiencia externa e interna, pero no está autorizado a preguntarse por la naturaleza de esa *facultad básica,* pues si así lo hiciere perdería la posibilidad de hablar con sentido acerca de ella.

Bibliografía

Crítica de la razón pura (1978), prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid.

Descartes, R. (1997), *Meditaciones metafísicas y otros textos,* Madrid.

Allison, H. E. (1992), *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa,* Barcelona.

Montero, F. (1989), *Mente y sentido interno en la Crítica de la razón pura,* Barcelona.

Rábade, S. (2009), *Obras IV. Teoría y crítica de la razón. Kant y Ortega y Gasset,* Madrid.

Rivera de Rosales, J. (1993), *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana,* Madrid.

Villacañas, J. L. (1984), «El problema de la subjetividad en Kant», *Teorema,* XIV/34, págs. 407-459.

---

[21] KrV, A 683/B 711; Ribas (1978), 555.

LIBERTAD Y MORAL

Libertad para el deber

Margit Ruffing
Maguncia[1]
mruffing@uni-mainz.de

La tensión entre los conceptos de libertad y deber, que pueden ser considerados como fundamento de la filosofía moral kantiana, no ha perdido actualidad. Más todavía: aun cuando hoy se prefiera contemplar 'libertad' y 'deber' en su significación histórica y se los juzgue, tomados en sí mismos, como anticuados vestigios de concepciones idealistas que ya no se ajustan a nuestra época —y pese a todo ello—, la mirada a la necesaria conexión entre ambos pensada por Kant puede resultar de gran interés antropológico y, con ello, francamente actual.

En otro lugar he reflexionado sobre dos conceptos que Kant emplea en el entramado de la fundamentación filosófico-moral, a saber, 'coacción' y 'atribución'[2]. Querría concentrarme ahora en la relevancia del enlace entre libertad y deber para la concepción kantiana de lo comunitario. Dilucidar ambos conceptos (coacción y atribución) precede a la reflexión en un plano de tensión dialéctica que bien podría ser concebido como «libertad para el deber». Ahora bien, con ello se está adoptando ya una determinada perspectiva

[1] Traducción de Pedro Jesús Teruel, Universitat de València.
[2] Cfr. M. Ruffing (2010).

sobre el tema: la mirada desde dentro hacia afuera, desde la propia índole moral *(Gesinnung)* hacia la acción. En orden a mostrar que la autocomprensión moral del ser humano —por Kant, en el marco quizá de una antropología filosófica, no tematizada expresamente— puede ser considerada el momento central de la filosofía kantiana, en la presente contribución se aportará un elemento de juicio y se reflexionará sobre el enlace interno entre los conceptos de libertad y deber. A mi parecer, en el núcleo de la filosofía moral kantiana se ha aferrado la conciencia del hombre moderno en un modo que no solo se me antoja certero sino, incluso, no superado hasta ahora: solo la autocomprensión de un ser que con voluntad libre *(frei-willig)* es capaz de ligarse a reglas y leyes posibilita la religación a la ley de la razón misma *(religio)* e instaura así una normatividad vinculante en el pensar y el actuar que promueve y fundamenta toda comunidad con los demás hombres. Ninguna otra cosmovisión política, religiosa o arreligiosa proporciona un análisis de la conciencia equiparable en profundidad.

El texto arranca con una consideración recapitulatoria acerca del concepto de libertad práctica, para proseguir reflexionando sobre la función y el significado del concepto de deber en Kant y concluir con la interpretación brevemente esbozada en precedencia.

LIBERTAD

La solución de la antinomia de la libertad en la *Crítica de la razón pura* no constituye un fin en sí mismo. Allí donde Kant distingue «dos especies de causalidad», a saber, «o bien por *naturaleza,* o bien por *libertad*»[3], realiza también una opción: es la causalidad por libertad la que interesa al filósofo, es la efectividad de la razón la que le importa —es decir, la «libertad prácticamente entendida» *(Freiheit im praktischen Verstande)*[4]; por su medio se expresa el ser racional. Así, Kant puede afirmar que la libertad es «la capacidad de la razón pura de ser práctica para sí misma»[5], y práctica es la razón

[3] KrV, B 560.

[4] Con *Verstand* no se alude aquí a la facultad de conocer, sino a la comprensión o conceptualización. Así pues, es a la libertad entendida prácticamente a la que se alude.

[5] MS, AA 06: 214.

en la medida en que sus ideas muestran surtir efecto y son, por tanto, reales *(wirklich)*[6].

En la naturaleza, a cuya causalidad específica se opone la de la libertad, se alinea también la sensibilidad del ser racional humano; por ello precisa Kant: «La libertad entendida prácticamente es la independencia del albedrío respecto de la coacción por parte de estímulos sensibles»[7]. Así, la libertad es la propiedad de la voluntad de los seres racionales consistente en venir determinada y actuar con independencia de causas ajenas (heterogéneas); atañe, pues, al arbitrio, a la voluntad, y es descrita negativamente como independencia, es decir, como libertad *de* algo. Sin embargo, hay más allá de ello una definición positiva. Conforme a esta, la libertad es «autonomía», a saber, propiedad de la voluntad que consiste en ser ley para sí misma y en darse a sí misma leyes[8]. La autonomía de la voluntad «señala (...) el principio que consiste en obrar conforme a ninguna otra máxima que aquella que pueda también tenerse como objeto a sí misma en cuanto ley universal». También este concepto positivo de libertad ha de remitirse a la voluntad humana, puesto que solo por medio de la voluntad se puede hablar de libertad incluso ahí donde se da un fijismo o una compulsión. La necesaria referencia de la libertad a la voluntad como facultad de la conciencia —o bien, en terminología kantiana, del ánimo *(Gemüt)*— apunta a un acontecer interno. Aquello sobre lo que la razón actúa resulta accesible de

---

[6] En este lugar se ha de hacer referencia a un trabajo reciente que tiene como tema el problema de la conciliación entre naturaleza y libertad en Kant y que muestra de forma minuciosa la dificultad —presente en la fundamentación teórica de la libertad práctica— que la tensión entre determinismo sensible y acción moral debería estar en condiciones de resolver: *Determinismo y libertad. Una lectura de Kant desde el debate contemporáneo sobre el libre arbitrio,* depositado en 2014 por Rubén Casado Méndez en la Universidade de Santiago de Compostela como Tesis doctoral y defendido con gran éxito. Casado Méndez enriquece el actual debate sobre la «teoría de los dos mundos» *(Zwei-Welten-Theorie)* y la «teoría del doble aspecto» *(Zwei-Aspekte-Theorie)* por medio de una precisa exposición del problema en torno al compatibilismo o la coherencia interna de la concepción kantiana de la libertad y muestra que ese debate ha de quedar anclado a un dualismo de las explicaciones en la medida en que no se logra mostrar una «tercera» perspectiva (que no parece pensable) o bien aceptar la finitud de la perspectiva humana, que no puede pretender comprender la existencia simultánea de determinismo y libertad (de lo cual, sin embargo, no se puede deducir prueba alguna para la no existencia de la libertad ni, con ello y en última instancia, de una moralidad humana fundamentada en ella). El trabajo merece una discusión amplia que no puede tener lugar aquí.

[7] KrV, B 562.

[8] Cfr. GMS, AA 04: 440.

modo inmediato solo para el hombre singular; al contrario de las convicciones individuales (que pueden ser expresadas vertiéndolas en juicios), el acontecer interno de la determinación de la voluntad —que también puede ser designado como índole moral *(Gesinnung)*— no se comunicaría de tal modo que pudiera ser aprehendido «desde fuera» y otros pudiesen entenderlo objetivamente: permanece insuficientemente determinable desde el punto de vista objetivo y ha de ser «tomado por verdadero», creído. Una índole moral buena puede ser demostrada tan poco como la libertad misma. Ahora bien, con Kant diremos que en el marco de la teoría filosófico-moral ha de ser postulada la libertad, la cual ha de ser pensada en sentido práctico en su conexión con la voluntad y entendida como autonomía; de ello se desprende que, en la medida en que se trata de la voluntad de un ser racional, haya de ser aceptada una índole moral procedente de la libertad de la voluntad y correspondiente a su autonomía. Al contrario de lo que sucedía con el especulativo «yo pienso» de la apercepción trascendental, en la doctrina del «yo quiero» moral se trata de una autocomprensión experimentable, de una certeza de sí mismo que fundamenta cualquier decisión reflexiva. Desde el punto de vista práctico y así considerada, la libertad puede ser entendida como sentimiento de la propia existencia racional.

Ahora bien: el hombre consciente de su individualidad y particularidad quiere, de forma natural, lo que *para él* es bueno, lo que le agrada y le procura placer; los sentimientos de placer y displacer, que determinan la conciencia de modo inmediato y hacen que el hombre se sienta más o menos bien, son indicadores del objeto al que se orienta el querer. En cambio, con aquello respecto de lo cual no experimenta tendencia o rechazo alguno como estado de ánimo —es decir, aquello que no se halla con él en una conexión natural o naturalizable de causa y efecto— el hombre ha de ponerse primero en relación; esta relación es el deber (que halla su expresión en el imperativo), precisamente porque no hay determinación *necesaria* de la voluntad humana por medio de una *idea* (no dada en la afección sensorial). La noción que para Kant cifra la clave del ser moral es que la razón manda 'objetivamente' lo que ha de ser —y aquello que es lo que ha de ser—, en una palabra, lo 'bueno': lo que el hombre como representante de la Humanidad y de modo racional «ha de querer», es decir, «debe». La voluntad humana ha de ser ligada conscientemente a aquello que «conforme a su constitución subjetiva» la determina (y que no lo hace con necesidad pareja a la de las

tendencias y sentimientos); Kant describe ese estado de la conciencia como 'coacción' *(Nöthigung)*[9].

Con ello tocamos el segundo aspecto de nuestras consideraciones: el deber. Pues, tal y como Kant señala, «aquello que cada uno quiere por sí mismo de manera irresistible, eso no cae bajo el concepto de *deber;* puesto que este es una *coacción* en orden a un fin adoptado *de mala gana (ungern)*»[10].

Deber

Si se concibe el deber como «coacción en orden a un fin adoptado de mala gana», algo que no se quiere «por sí mismo de manera irresistible», entonces nos hallamos cerca de contemplar deber e inclinación como meros oponentes en un conflicto inevitable y sin visos de cambiar. Ahora bien, en todo ello se pierde de vista un aspecto importante: la ampliación de la naturaleza humana (gracias a la razón) y del horizonte de experiencia sensorialmente delimitado (gracias a la inteligibilidad). Es posible abandonar la perspectiva 'horizontal' —la perspectiva de la comparación y del cotejo en el plano de la oposición— y mirar más allá; dirigir la mirada, metafóricamente hablando, hacia lo alto. Para la convivencia humana, esto significaría distanciarse de la comparación moralmente peligrosa (que suscita maldad, envidia, complacencia en el mal ajeno, etc., tal y como Kant desarrolla en el escrito sobre la religión) y buscar otro rumbo: una orientación que ayude a alzar la mirada hacia aquello que racionalmente ha de ser o suceder. Querría ilustrar esto ulteriormente sirviéndome de la etimología del concepto 'deber', para después retornar a Kant[11].

Desde el alto alemán antiguo *(fliht, phliht)* hasta el alto alemán medio *(phlicht, pflicht, pflichte),* el término 'Pflicht' resulta usual en lengua escrita en relación con los de 'vínculo' *(Verbindung),* 'parti-

---

[9] Se encuentra una definición compleja del concepto de coacción, en el contexto del hallazgo de la ley moral, en un notorio pasaje de la *Fundamentación:* «Todos los imperativos se expresan por medio de un deber y muestran de este modo la relación de una ley objetiva de la razón con una voluntad que conforme a su constitución subjetiva no es determinada necesariamente por ese medio (una coacción)» (GMS, AA 06: 413 ss.).

[10] MS, Tugendlehre, AA 06: 386. El subrayado en «de mala gana» es mío.

[11] Fuente: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm,* vol. 13, págs. 1752-1763.

cipación' *(Teilnahme),* 'lo común' *(Gemeinsamkeit),* 'comunidad' *(Gemeinschaft),* 'intercambio' *(Verkehr)* o 'trato' *(Umgang);* el verbo correspondiente es 'curar, cuidar, atender' *(pflegen).* Los hermanos Grimm señalan cómo desde los conceptos de 'conexión' y 'participación' se desarrollan los de 'cura' *(Sorge),* 'asistencia' *(Fürsorge),* 'custodia' *(Obhut),* 'sustento' *(Versorgung)* y 'cuidado' *(Pflege),* mientras que de los conceptos de 'lo común' y 'similitud' *(Gleichartigkeit)* brotan los relacionados con el modo en que algo suele ser *(zu sein pflegt),* es decir, los conceptos de la moral y las costumbres. Desde la 'conexión' y 'lo común' se despliegan los conceptos de 'vinculación' *(Verbundenheit)* o, algo ampliado, el de 'acciones procedentes del vínculo común' *(aus gemeinsamer Verbundenheit hervorgehenden Handlungen),* que remite a las relaciones y preceptos del servicio, la ley, el derecho, la religión, la ética, etc. Desde el siglo XVI, en alemán se entiende bajo 'deber' *(Pflicht)* la 'obligación' *(Verbindlichkeit)* a comportamientos y acciones conformes a los preceptos de la ley, la moral, la conciencia, la profesión, etc. (De ahí que en la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres* Kant pueda, y con razón, partir de la base de que el concepto de deber aparece en el «conocimiento moral común», de que puede ser entendido como vinculación a un pensar, querer y obrar racional y resulta, por ello, adecuado para un análisis filosófico, tal y como se desarrollará en la primera sección del escrito). Aquí me interesa solo señalar que el concepto de deber tenía originariamente la significación de 'comunidad' *(Gemeinschaft)* y 'vínculo' *(Verbindung),* que era empleado desde estos parámetros y que se usaba asimismo para designar la condición interna o el estímulo conducente a la convivencia, reglada y lograda, en una comunidad humana —en el sentido de 'vinculación común' a la ley y las costumbres (entendidas estas bien como hábitos, bien como reglas morales)[12]. Por lo tanto, no se trata originariamente de un obrar o comportarse ajustado a reglas —lo que Kant denomina *pflichtgemäß* y no caracteriza como moral en sentido propio—, sino de la comunidad y del estar-ligado que hay que 'cuidar': 'deber' es la índole desde la que se vive —en Kant, 'obrar por deber' *(Handeln aus Pflicht).*

Se suprime así, por un lado, la oposición entre la voluntad propia y la ajena: ambas se ligan a la ley de la comunidad y se hallan

---

[12] Hay también concreciones regionales, vehiculadas por medio del traslado de la significación original a relaciones externas de la administración o la distribución de tierras (cfr. *Wörterbuch Gebr. Grimm,* vol. 13, pág. 1754); sin embargo, todo ello no resulta significativo en nuestro contexto.

bajo una finalidad común, conducente más allá del individuo. Y se cancela, por otro, la aparente contienda entre tendencia y deber: bien puede constituir también el deber un modo en el que la condición humana *(das Mensch-sein)* viene a ser sentida, una cierta certeza de sí mismo en la conciencia. En los trabajos preparatorios para el Prólogo y la Introducción a la «Doctrina de la Virtud», Kant explica en este sentido la coacción contenida en el deber, en cuanto liga deber y libertad:

> Todos los deberes contienen una coacción incondicionada del libre albedrío por medio de la idea de una máxima que se cualifica para ley universal. El fundamento de determinación del albedrío hace necesaria por antonomasia (objetivamente) o bien la acción o bien la máxima consistente en obrar según una determinada regla. La primera coacción contiene el principio: obra de tal manera *como si* tu máxima hubiera de fundamentar una legislación universal. La segunda coacción dice: convierte en tu máxima el actuar de tal modo como si tú estuvieras bajo la misma legislación universal, pero bajo la condición de que en esta legislación puedas concordar contigo mismo[13].

En el citado pasaje se puede distinguir dos formulaciones del precepto interno que guía la voluntad; y esto, en la medida en que se concibe la coacción como contenido del deber, no solo en cuanto concepto que describe lo antropológicamente característico de una consciencia *[Bewusstsein]* humana permeada por éste, sino en cuanto consciencia de una idea que sirve como necesario fundamento de determinación de la voluntad, es decir, como índole moral. La primera corresponde a la más general formulación del imperativo categórico, por todos conocida. La segunda está grávida de consecuencias para nuestra reflexión. En efecto, nombra una condición del imperativo categórico (¡es decir, del imperativo *incondicionadamente* válido!), a saber: el ser humano habrá de obrar de tal manera que, en lo que respecta a sus máximas, pueda pensarse a sí mismo como legislador universal, pero *bajo la condición* de que esta legislación universal no impida la «concordancia» *(Zusammenstimmung)* consigo mismo. En otras palabras: no se requiere solo la potencial universalización de las máximas subjetivas, sino también el enlace y la referencia retroactivos de las leyes universales, así alcanzadas, con la au-

[13] AA 23: 379.

tocomprensión del individuo, que se determina inmediatamente por sus vivencias y, con ello, también por sus inclinaciones y sentimientos (y no exclusivamente por la razón). No se trata, pues, de una condición teorética de la que dependa la validez de un juicio, sino de una condición fáctico-antropológica relacionada con la constitución o condición de la consciencia humana. Se entiende así que la disposición moral misma comparezca fenoménicamente como perceptible e incluso experimentable por otros, a saber, como «constitución estética» o «temperamento de la virtud», que por otra parte es definida por Kant como «firmemente fundada disposición a cumplir con esmero el deber»; y es que «el corazón alegre en el seguimiento de su deber (...) es un signo de autenticidad de la índole virtuosa»[14]. En la misma nota dice Kant que solo un «alegre estado de ánimo» proporciona la certeza de que alguien «ha amado el bien» y lo ha incorporado a sus máximas.

La distinción kantiana, relativa al deber, entre 'benevolencia' y 'beneficencia' resulta igualmente adecuada para mostrar, a modo de ejemplo, la concordancia entre sensaciones subjetivas y mandato racional. Hay una trabazón interna entre querer el bien y hacerlo que evidencia cómo es primero el querer racionalmente apremiado —y no el mero 'deseo'— el que conduce a la acción y constituye prácticamente la máxima de la beneficencia.

> Ahora bien, más allá de la benevolencia hacia otras personas, propia del deseo (que no nos cuesta nada), ¿cómo puede pretenderse aún que sea un deber llevarla a la práctica, es decir, que todo hombre que tiene capacidad para ello realice la beneficencia hacia los necesitados? La benevolencia es el deleite en la felicidad (el bienestar) de otros; la beneficencia, en cambio, es la máxima que consiste en convertirla para sí en finalidad, y el deber en ello es la coacción que la razón ejerce al sujeto para que adopte esta máxima como ley universal[15].

El deber de beneficencia reposa, pues, sobre la universalización racional del principio personal que consiste en ponerme como finalidad el deleite en el bienestar de otros seres humanos. Aquí resulta decisivo que incluso en el nivel del sentimiento (deleite) este no venga considerado como fin propio, sino que se halle determinado

---

[14] Rel, AA 06: 23-24, nota.
[15] MS, Tugendlehre, AA 06: 452.

ya por su orientación a los otros hombres (deleite en la dicha de otros). Esta explicación del deber de promover el bienestar de otros puede aclarar el enlace retroactivo de las máximas y acciones reflexivas —sometidas a «presión intelectual»— al sentimiento inmediato o la nunca abandonada conexión entre las actividades y contenidos conscientes «sentidos» y aquellos «racionales».

El concepto kantiano de deber se halla, pues, profundamente enraizado en una comprensión de la comunidad. A la vez, resulta filosóficamente exigible delimitarlo con claridad respecto del concepto de inclinación, llegando incluso hasta la exclusión mutua; en efecto, 'inclinación' equivale para Kant a un arbitrio no libre, que sigue a lo que se podría calificar casi como una fuerza gravitatoria interna y no física. A mi juicio, la delimitación del deber respecto de las inclinaciones no puede ser entendida como oposición positiva que afecte a sus contenidos; más bien ha de serlo como una orientación de la voluntad, que precisamente por medio del apartamiento consciente de las condiciones individuales es experimentada por el sujeto como liberación y autodeterminación.

Libertad para el deber

Cuando hablamos así de la libertad de la voluntad y de la disposición moral posibilitada por ella, se abre una nueva perspectiva: la autoobligación *(Selbstverpflichtung).* Es una y la misma conciencia la que se liga a aquello que apunta más allá de su individualidad: a la ley universal, adecuada para todos los seres racionales humanos; a la razón ahistórica y apriórica; a las propias perspectivas y convicciones, alcanzadas por medio de la (auto)reflexión, que constituyen la base para las máximas. No es, pues, la sola razón, sino su enlace con la ley «dada en nosotros», que crea en nosotros la consciencia de la libertad —y que nos permite así pensar la libertad y pensarnos como libres. En cuanto libertad «negativa» (tratada por Kant ya en la tercera sección de la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres),* se halla presente en nuestra consciencia en la medida en que no hemos de seguir necesaria y exclusivamente nuestros sentimientos, inclinaciones e impulsos con vistas a cuidar de nuestro propio bienestar, sino que estamos también en condiciones de incorporar a los principios que determinan nuestro obrar la cura por el bienestar de los otros en lugar del nuestro. La «libertad de...» (móviles sensibles en el sentido más amplio) debe, pues, venir completada por la «li-

bertad para...» (a saber, para el desarrollo de las disposiciones en orden a la humanidad y la personalidad).

Es así como el ser racional humano, en la medida de sus posibilidades, alcanza su fin. En todo ello no puede consentir a fin alguno que tenga como consecuencia que él venga utilizado como medio: el «ser racional» abarca tanto al individuo actuante en cada caso, en cuanto representa a la especie, como a los demás seres humanos que toman parte en la acción o a los concernidos por ella. Esta «concordancia» con el ser humano en cuanto fin en sí es, por lo que respecta al contenido, la determinación de lo que Kant, en otro lugar y como condición del principio formal supremo del deber, denominó el «concordar consigo mismo» en la universalización de las máximas con vistas a una legislación universal.

El enlace retroactivo entre libertad y deber en la consciencia humana es, pues, doble: presupuesta la ley moral como «dada en nosotros» (por la razón), nos muestra la libertad —de modo negativo— respecto de las determinaciones «irracionales» de nuestra voluntad, de manera que podemos atribuir sus obras a la persona actuante. Por tanto, la atribución es expresión de libertad; si no pudieran ser atribuidas *(zugerechnet),* las acciones deberían ser juzgadas como consecuencia necesaria de condiciones naturales y, en el mejor de los casos, podrían ser «calculadas» *(berechnet).* Que la ley moral determine nuestra voluntad depende de que podamos reconocernos ligados a ella; en otras palabras, de que nos obligue a revisar nuestras máximas[16]. Somos, pues, libres de reconocer nuestro vínculo con lo que nos liga a la Humanidad entera—expresado según Kant por la ley racional moral, dada en nosotros— y de aceptar dicha vinculación. Este «enlace retroactivo», aludido por el título «Libertad para el deber», puede ser contemplado antropológicamente como parte integrante o propiedad de la conciencia humana: es lo que he pretendido mostrar con mi exposición. El propio Kant va un paso más allá, en la medida en que explica filosófico-moralmente incluso la religión y de este modo la integra en la consciencia racional.

Con todo, e incluso si nos restringimos a la filosofía moral, de estas consideraciones brota una concreción del concepto de digni-

---

[16] Esta «revisión» significa algo más que la aplicación del imperativo categórico formal («¿Sirve mi máxima como fundamento de una legislación universal?»). Se trata, más bien, de la comprensión relativa al contenido de la ley moral por medio de la autocomprensión ampliada del ser humano, tal y como ha sido expuesta más arriba.

dad —empleado por Kant como estimación específica de la moralidad humana— que consiste en el «ser digno de ser feliz» y, añadiría yo, en el «ser digno de ser creído». En efecto, la virtud es ella misma «la dignidad de ser feliz»[17]; en cuanto «firmemente fundada disposición a cumplir con esmero el deber» es rastreable en la propia consciencia y resulta, en cuanto estado de ánimo, perceptible por otros (no en el sentido de la comprobación lógica ni de la empírico-científica, sino en el marco de la «sabiduría moral popular» que subyace a una «metafísica de las costumbres»). «Creíble» es aquel que vive y actúa en «concordancia consigo mismo». Ello es posible, según Kant, solo por medio de la realización de su capacidad moral: en la libertad para el deber.

Bibliografía

Bacin, S. (2013), «Legge e obbligatorietà: la struttura dell'idea di autolegislazione morale in Kant», *Studi Kantiani,* 26, 55-70.

Casado Méndez, R. (2014), *Determinismo y libertad. Una lectura de Kant desde el debate contemporáneo sobre el libre arbitrio,* Tesis doctoral defendida en la Universidade de Santiago de Compostela.

Ruffing, M. (2010), «Freiheit zur Pflicht. "Nötigung" und "Zurechnung" in Kants Moralphilosophie», en L. Belás y E. Andreanský (eds.), *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešoviensis: 7. kantovský vedecký zborník,* Prešov, 137-148.

[17] KpV, AA 05: 110.

¿Puede la ética crítica asumir la tragedia moral?

Domingo Blanco Fernández
Universidad de Granada
dblancof@telefonica.net

1. Críticos y dogmáticos ante la tragedia

Según el Kant precrítico de 1763, un hombre que abandona a otro en necesidad *(Noth)* pudiendo socorrerle ha ahogado la ley del amor al prójimo que está en el corazón de todo hombre «por una acción interior real generada por móviles que hacen posible la omisión. Este cero es la consecuencia de una oposición real»[1].

El Kant crítico de 1796 sostiene que sería un crimen mentir aun a asesinos que os preguntasen si vuestro amigo al que persiguen se ha refugiado en vuestra casa, porque el principio de veracidad es una regla *a priori,* absolutamente incondicionada, no susceptible de ninguna excepción, que pondría a la regla en contradicción consigo misma[2]. La colisión entre dos deberes perfectos es impensable porque «uno de ellos suprimiría al otro (total o parcialmente)», y solo es admisible aquella oposición en la que uno u otro de los principios

---

[1] NG AA 02:183.

[2] VRML AA 08: 426. Cit. de Kant, *Oeuvres philosophiques,* t. III, París, Pléiade nrf Gallimard, 1986, pág. 437.

de la obligación no es suficiente para ser un deber *(rationes obligandi non obligantes)*[3].

El «dogmático» Leibniz se había planteado un dilema análogo que dice resolver de acuerdo con Cicerón, Ambrosio, Grocio, y Pufendorf, más los casuistas, el de aquellos casos en que no se está obligado a devolver el depósito a quien pertenece: «por ej., en absoluto se devolverá un puñal cuando se sabe que el que lo puso en depósito quiere apuñalar a alguien»; y continúa el ejemplo preguntándose: ¿qué haría yo si un juez competente me ordenase la restitución del depósito y yo supiera (por un don de Apolo) que no me creería sobre las malas *consecuencias* que iba a tener? Al no poder defenderme de mi injusta condena «*je ne puis me dispenser de contribuer au mal*»[4]. Reconoce la tragedia moral.

Kant no podía hacerlo porque su aceptación acrítica del empirismo de Hume le obligó a refugiarse en el reducto de la apodicticidad estrictamente formal. Ante hechos cuyas percepciones «se juntan en la experiencia de modo puramente accidental» (KrV, A 177/B 219) la ética se reduce. Solo la «parte racional» puede ser «propiamente moral», mientras que la consideración de las situaciones, y de los resultados de actuar por los principios y máximas, es antropología práctica, la «parte empírica». Las acciones y conductas han de juzgarse por el principio incontaminado, no por las circunstancias ni por los resultados. Así, las dos primeras secciones de la *Grundlegung* muestran el principio único de la moral por mero análisis de los conceptos de la moralidad[5]. El signo de las acciones en cuanto a su valor moral no está a merced de preferencias contingentes y variables sino que es irrelativo, fijo, propio del acto por su conformidad o disconformidad con el imperativo *a priori* de universalidad. Al retirar así de la ética la responsabilidad por las consecuencias, la crítica de la razón práctica es una pura ética de la convicción y, como tal, acósmica. Una filosofía crítica demediada.

A Eberhard le hizo valer que la Crítica le había enseñado a dejar de lado todo lo que hay de empírico o realmente sensible en el espacio y en el tiempo, y consiguientemente todas las cosas en cuanto a su representación empírica[6], y Eberhard le contestó que era Hume quien

---

[3] MS AA 06: 224.

[4] *Essais de Théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal,* en *Oeuvres de Leibniz,* París, Charpentier, 1846, § 121, págs. 183-184.

[5] GMS AA 04: 445 y 440.

[6] ÜE AA 08: 240.

se lo había enseñado a la Crítica, cuya metafísica «supone que los objetos deben regularse por nuestro conocimiento», con lo que, lejos de refutar a Hume, caía Kant en un idealismo subjetivo aún mayor[7].

Al menos en su Lógica y en la primera Introducción a la *Crítica del Juicio* había invocado Kant una capacidad de juzgar reflexionante como poder de *estimación* que se daría en los animales respecto de una inclinación *conveniente* que permitiría determinar como *facultas dijudicandi* (discernimiento para decidir), y en el hombre capacidad de comparar y mantener representaciones conjuntas dadas en relación con un concepto que por esa afinidad se vuelve posible[8]. Pero Kant abandonó esos atisbos, de indudable recorrido, pues había sido el de «las pequeñas percepciones» de Leibniz, y habría de ser sobre todo el de la autoafección del cuerpo propio *(Leib),* que la autoconciencia verbal no puede no presuponer, ni autopercibirse como un mosaico de sensaciones ni, por lo mismo, a las innumerables realidades entre las que se mueve:

> Existo y determino mi existencia omnímodamente en el espacio y el tiempo *(omnimoda determinatio est existentia)* según las condiciones formales de conexión de lo múltiple de la intuición, siendo ya así para mí mismo un objeto externo e interno. Lo subjetivo de la determinación de mí mismo es al mismo tiempo objetivo, según la regla de identidad [y] según un Principio de conocimiento sintético *a priori*[9].

Anulada así la división entre lo trascendental y lo empírico (XXI, 64), la oposición real obtiene su fundamento metafísico, con el que la ética crítica puede ser y tiene que ser formal y material.

2. Metafísica dogmática como complemento

Tuvo que ser por insatisfacción ante su formalismo por lo que una y otra vez intentaba Kant elevarse desde la crítica en el orden práctico a lo suprasensible. Por ejemplo en la aspiración quiliástica

---

[7] Cit. por Félix Duque, en su de edición de Kant, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff,* Madrid, Tecnos, 1987, pág. XXIX.

[8] EEKU AA 20: 211. Cfr. Log AA 09:16-17. Véase H-G Gadamer, *Verdad y método,* t. I, Salamanca, Sígueme, 1977, págs. 66-74.

[9] Kant, *Opus postumum,* Ak. XXII 85. Cit. por *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la Física,* edición de Félix Duque, Madrid, Editora Nacional, 1983, pág. 539.

del progresivo acercamiento al Bien supremo de un Estado moral (divino) sobre la tierra, en el libro sobre la religión (1793)[10]. Pero al año siguiente reconoce que del fin de todas las cosas no podemos formarnos ningún concepto «porque caemos en contradicciones desde que intentamos dar el primer paso del mundo sensible al inteligible», pues el instante que marca el fin del primero marca el comienzo del otro en la misma serie temporal, lo cual es contradictorio[11]. Y si el ultimo día contiene «el Juicio final» no sería el último porque *sucederían* en la eternidad el premio y el castigo. En cuanto a las posibles sentencias del Juicio último, sería imposible entender la salvación para los réprobos, y aún más la condena general, pero también es problemático haber creado a los que serían condenados, aunque fuese uno solo, porque ciertamente es peor que no ser[12]. Con este artículo responde Kant a la admonición del poder regio por *Die Religion,* para hacer constar que la religión no merecería respeto si se quisiera defenderla por el miedo, porque se estaría sacrificando la autonomía racional y con ella la dignidad de los creyentes, que se rebelarían en su mayoría y el *Anticristo* establecería su reino, frustrado el cristianismo del *favor* del destino, hasta asistir *«al fin* (invertido) *de todas las cosas* desde el punto de vista moral»[13].

La amenaza no podría venir del cristianismo como regla de vida libremente aceptada, argumenta Kant. Viene de la ley moral como orden inmutable inherente a la naturaleza de las cosas que no deja ni al arbitrio del Creador que las consecuencias sean unas u otras[14]. Se impone así a Kant que los atributos del Ser infinito («libre», «omnipotente», «justo», «santo») se limitan mutuamente. La omnipo-

---

[10] RGV AA 06: 122 y 46.
[11] EaD AA 08: 334.
[12] 08: 329.
[13] EaD AA 08: 339.
[14] 08: 338-339. Véase la cercanía con Leibniz en los tres párrafos siguientes, que llevan este peligro teológico al límite y que, por su semejanza con otros más explícitos, aluden sin duda al mahometismo: «§ 117. Si alguien (...) pretendiese que el poder de Dios es tan exento *(affranchi)* que su gobierno es tan independiente de toda regla que puede condenar incluso al inocente y que tiene ese derecho, no veo entonces dónde está su justicia, y en qué el amo de tal mundo, a quien habría que llamar misántropo y tirano, diferiría del principio malo convertido en amo *(maître)* de las cosas. 118. Tal Dios debería ser temido por su grandeza, pero no amado por su bondad. Es obvio que los actos tiránicos excitan, no el amor, sino el odio (...). 119. Y los hombres que rindieron culto a semejante amo serían por su ejemplo desviados de la caridad y empujados a la crueldad y a la dureza». *La Cause de Dieu,* en *Oeuvres de Leibniz,* ed. cit., pág. 455.

tencia está sujeta a la lógica y a la moral racional. Y la justicia del Juez final nada tiene que ver con el Bien sin mezcla puesto que el reino de la gracia sentencia a perpetuidad la separación de bienaventurados y condenados, que parece a Kant muy difícil de entender si es que no imposible. Ninguna teodicea hasta la fecha, escribía Kant en 1791, ha cumplido lo que promete el nombre, a saber, la defensa del Creador contra las acusaciones que la razón eleva apoyándose en lo que hay en el mundo de anti-fin *(Zweckwidrige,* lo que repugna al fin)[15]. El término en realidad aparece con Leibniz (al que no menciona el escrito sobre «El fracaso de toda tentativa filosófica en teodicea»), y tampoco había sido utilizado por ningún otro autor. En 1958, Ortega citó y comentó acertadamente un pasaje en el que Leibniz reconocía que una justificación de los males efectivos de nuestro mundo nos es imposible en el estado en que estamos:

> Nos basta hacer observar que un determinado mal particular esté vinculado con lo que es mejor en general. Esta explicación imperfecta y que deja algo por descubrir en la otra vida, es suficiente para la solución de las objeciones, pero no para una comprensión de la cosa[16].

Haría falta dado el caso una *disteleología* metafísica por la que intentar representarnos ese mal posible aún mayor, aconsejaba nuestro filósofo, como contrapartida al inveterado teleologismo del pensamiento.

3. Una rectificación

Antes de abordar los intentos o tentativas *(essais)* de Leibniz hace falta rectificar un error que también lo es de quien esto escribe. En la «Anfibología de los conceptos de reflexión» reprochaba Kant a Leibniz haber ignorado totalmente la oposición real de obstáculos y reacciones basados en fuerzas, como el choque de dos móviles en direcciones contrapuestas sobre la misma línea cuyo resultado es el cero de movimiento. Por eso tenía que reducir todos los males a simples consecuencias de las limitaciones de las criaturas, es decir, a

---

[15] MpVT AA 08: 263.

[16] Cit. por José Ortega y Gasset, «Del optimismo en Leibniz», Apéndice a *La idea de principio en Leibniz,* Buenos Aires, Emecé Editores, 1958, pág. 426. El pasaje de Leibniz está en pág. 205 de los *Essais de Théodicée,* ed. Charpentier.

negaciones (KrV, A 273/B 329). Y aún en *Los progresos de la metafísica...* (1793) le acusa de que su principio, según el cual todo lo malo sería como fundamento = 0, mera limitación, «repugna al sano entendimiento y aun a la moral» (FM AA 20: 283).

Esa imputación de reducir el mal a carencia, que di por válida en pág. 88 de J. Muguerza y R. R. Aramayo (eds.), *Kant después de Kant* (Tecnos, 1989), podía apoyarse efectivamente en atribuciones de limitación o imperfección original a los seres humanos «supralapsarios» (antes del pecado), como la opinión de San Agustín y otros autores de que «la raíz del mal está en la nada, es decir, en la privación o limitación de las criaturas, que Dios remedia graciosamente mediante el grado de perfección que le place dar»[17]. Con sus grados y medidas, pero siempre suficiente para preservarnos del pecado, e incluso para producir la salvación. Ahora bien, los Ensayos de Teodicea, que dicen ser un *«Traité apologetique»,* no eran lo que el título parecía anunciar. Leibniz no militaba en las filas escolásticas de los que reducían el mal a carencia de ser. Lo que los Ensayos sostienen continuamente es «la naturaleza privativa del mal», que «el mal es una privación del ser»[18]. «Privación» significa en segunda acepción «carencia o falta de algo en alguien capaz de tenerlo», y también «ausencia del bien que se apetece y desea», pero en la primera acepción es «Acción de despojar, impedir o privar». También «privation» tiene ambos significados: «absence ou suppression de quelque chose» *(petit* ROBERT). Y su uso en la Teodicea es inequívocamente la acción de privar de algo a alguien. Es un mal más o menos grave o grande. Una magnitud negativa, lo llamará Kant. En los *Essais de Théodicée,* el principio de «razón suficiente» se refiere a la razón que justificaría *la existencia* del mundo, la que movió la acción desde la nada a la posición absoluta de la realidad[19] que es atribuible únicamente al Creador, para intentar dilucidar si hubiera sido peor o mejor que no hubiera creado. Aunque no solo eso, porque sus lectores estarían entendiendo entre líneas la finalidad más concreta de contribuir a la concordia de las confesiones cristianas separadas y con ellas a remediar una época de descreencia europea tanto moral como religiosa. En cualquier caso, tanto para formarse un juicio metafísico de la gloria divina por el *Traité apologetique* como por sus resulta-

---

[17] Leibniz, *Discurso de metafísica,* ed. de Julián Marías, Madrid, Alianza Bolsillo, 1982, pág. 95.

[18] *Essais de Théodicée,* ed. Charpentier, págs. 44, 128, y *passim*.

[19] BDG AA 02: 74.

dos para *notre utilité* (pág. 434), la exposición de Leibniz no reduce los males a cero, y Kant lo había aprendido en su juventud.

El Kant de 31 años se escandalizaba de que Leibniz se representara las reglas de la perfección como «estando en conflicto mutuo en su ejercicio». Se preguntaba: ¿cuál es ese insondable conflicto entre la voluntad general de Dios, que tiende exclusivamente al Bien, y la necesidad metafísica que no se adapta a ese fin? En su Reflexión 3704, alude expresamente a la distinción leibniziana entre la voluntad antecedente y la consecuente, aunque en la Refl. 3705[20] no parece advertir que ahí respondía a su extrañeza por no conciliar todas las perfecciones de sus criaturas (sin excluir la perfección del conejo en su encuentro con la perfección del hurón). Leibniz se había establecido en la doctrina, pero ante la experiencia. En el concurso de la Academia de Berlín que había de premiar el mejor ensayo entre el sistema del señor Pope comparado con el sistema del optimismo o de la elección de lo mejor, de Leibniz, Kant declara al de Alexander Pope el más adecuado para «hacer perceptible a todos los hombres la bella prueba de Dios». Esos borradores merecen reseñarse porque evidencian que el joven Kant ya había optado por el principio del Bien contra el principio de lo Mejor[21]. Pero además porque reproduce un ejemplo metafísico-teológico de oposición real, de Leibniz, citándole:

> Leibniz se representa la bondad de Dios que se expande sin medida como el curso de una corriente que pone en movimiento con una fuerza igual todo lo que se encuentra en su zona de influencia, pero que hace avanzar las pesadas gabarras, que poseen más fuerza natural de inercia, más despacio que aquellas otras cuya masa es menor[22].

---

[20] Refl AA 17: 231-239. Cit. por Kant, ed. Pléiade, t. I, págs. 28 a 34.

[21] Con la mala fortuna añadida de recibir el siguiente error de traducción: el pareado que resume el punto fundamental del *Ensayo sobre el hombre*, de Pope, dice: «*And, spit of Pride, in erring Reason's spite / One truth is clear, 'Whatever is, IS RIGHT'*» [Y a pesar de la altivez y la razón errada, / Una verdad queda clara: «Todo lo que es, ESTÁ BIEN»]. En cambio, la versión alemana de Brockes, utilizada por la Academia y por Kant, traducía así el segundo verso: «*So ist die Wahrheit offenbar: das alles das, was ist, is gut*» [«Esta es la clara verdad: que todo lo que es, es bueno»]. Ambas versiones del *Ensayo sobre el hombre* las reproduzco de J. B. Schneewind, *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna,* México, FCE, 2009, págs. 582 y sig.

[22] Rfl AA 17: 232. Cit. de Kant, ed. Pléiade, t. I, pág. 29. El pasaje lo cita Kant de los *Essais de Théodicée,* § 30, pág. 128 de la ed. Charpentier.

Otros casos banales en los que el viento no empuja al barco en proporción a su fuerza por causa de otra fuerza: la corriente del río en dirección opuesta; o la de navíos a los que la misma corriente arrastra a distinta velocidad en función de su distinto peso, o del peso de sus cargas, son ejemplos de oposición real en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas,* y ejemplos recurrentes en los *Essais de Théodicée*[23].

4. Sobre la oposición real en la metafísica y en la ética

La siguiente comparación no deja lugar a dudas de que Leibniz entiende por limitación el resultado de una oposición de fuerzas:

> *La inercia natural de los cuerpos,* de la que han hablado el célebre Kepler y después el Sr. Descartes (en sus cartas) es algo que se puede considerar como una imagen perfecta e incluso como una muestra *(échantillon)* de la limitación original de las criaturas, para hacer ver que la privación hace lo formal de las imperfecciones y de los inconvenientes que se encuentran en la sustancia tanto como en sus acciones. (...) Para servirnos de un ejemplo fácil, cuando un río lleva en su curso a embarcaciones, les imprime una velocidad, pero limitada por la inercia propia de estas, de suerte que, iguales las demás cosas, las más cargadas van menos rápidas (...) La fuerza del río es respecto de la materia como el espíritu es respecto de la carne[24].

Dos ideas merecen destacarse de esta cita: la de limitación (1), y la contraposición espíritu-carne (2).

1. En nuestro ejemplo inicial del hombre que abandona a otro en necesidad pudiendo socorrerle, también la omisión de ayuda, el cero de acción, es para Kant el resultado de una real acción interior, generada por móviles, es decir, por fuerzas que ahogan el mandato interno de socorrerle: «Hay, pues, aquí —escribe Kant— una priva-

---

[23] NN AA 02: 173-174, 177. Leibniz, *Essais de Théodicée,* págs. 128-129 (§ 30); pág. 447 (§§ 71 y 72), caso de propósito moral porque el motor (lo *positivo)* que imprime una velocidad a la embarcación es a la mayor carga = menor velocidad del barco (la magnitud *negativa),* lo que inteligencia y voluntad son a las pasiones, la pereza y la imbecilidad.

[24] *Théodicée,* § 30.

ción, una oposición real, y no una mera carencia»[25]. Como en Leibniz: *«La privation suffit pour causer l'erreur et la malice»* (§ 153). Tanto el Kant anterior, que le recriminaba su presentación de las reglas de la perfección en conflicto mutuo, como el posterior de la Anfibología y de «Los progresos de la metafísica...» que le acusan de reducir toda maldad a un cero de realidad, a mera limitación, eran el del ensayo sobre las magnitudes negativas, con hiato en el sistema, eso sí, porque no dejó de mantener (como en reserva) la oposición real. Del crítico deudor de Hume acertaba seguramente Eberhard al decir que su metafísica «supone que los objetos deben regularse por nuestro conocimiento».

2. La oposición moral más grave es para Leibniz la del yo consigo mismo, no la de espíritu-carne o inclinaciones, sino la maldad en la autoconciencia:

> Cuando más razonamiento se encuentre en el designio de un malhechor, más se advertirá que su maldad ha sido deliberada, y tanto más se juzgará que es grande y punible. (...) Juzgamos que la maldad se ha hecho más grande cuando ha pasado a placer, como cuando un salteador de caminos mata a los hombres porque resistían, o cuando por temor a su venganza se vuelve cruel y disfruta matándoles, o incluso haciéndoles sufrir previamente. Y este grado de maldad es juzgado diabólico[26].

Aunque Leibniz no complementa el postulado de «la armonía preestablecida» con el del «conflicto preestablecido», este revés de la trama es lo que muestran sus más de cuatrocientas páginas de exposición, sin edulcoraciones:

> La conducta de Dios parece tomar excesiva parte en la existencia del mal, aunque el hombre sea libre y tenga también su parte. Y esa conducta parece contraria a la bondad, a la santidad y a la justicia divina, puesto que Dios concurre tanto al mal físico como al mal moral, y a ambos tanto de un modo moral como físico, y que parece que esos males se hacen ver en el orden de la naturaleza tanto como en el de la gracia, y en la vida futura y eterna tanto e incluso más que en esta vida pasajera. (§ 1). Es un juicio terrible que Dios, que da a su único hijo para todo el géne-

---

[25] NG AA 02: 182-183.

[26] *Remarques sur le livre de M. King, De l'origine du mal,* en *Essais de Théodicée,* ed. cit., pág. 413.

> ro humano, y siendo el único autor y dueño de la salvación de los hombres, salve sin embargo a tan pocos y abandone a todos los demás a su enemigo el diablo, que los atormenta eternamente y les hace maldecir a su creador (§ 59).

En el resumen final de los Ensayos abre la «esperanza» de que, dado que nuestra tierra no es más que el satélite de un sol y hay tantos soles como estrellas fijas, nada impide que esos soles, o más bien, que las regiones más allá de esos soles estén habitadas por criaturas felices (pág. 444). Otra cosa era que las capacidades de comprensión y raciocinio de la inmensa mayoría en la Europa de su época le convencieran de que necesitaban la guía y ley exterior suprema como el mal menor o el mejor bien posible, y además la del cristianismo unido, la unidad de Ley para una comunidad pacificada.

Sus tentativas apologéticas, en todo caso, habían abordado con prudencia un problema metafísico que Kant podría haber llamado la subrepción del bien hipostasiado.

Máximas y significación moral

Luis Eduardo Hoyos
Universidad Nacional de Colombia
lehoyosj@unal.edu.co

Kant llamó a las máximas los «principios subjetivos del obrar» y propuso con el imperativo categórico un procedimiento para evaluar si ellas pueden ser aceptadas o no moralmente. Ese procedimiento consiste en que dichos principios puedan ser pensados, o queridos de modo consistente, como principios que rijan ya no solo subjetivamente, sino objetiva y universalmente, es decir, que puedan conformarse a una legislación.

Esto es parte del abc de la ética kantiana, y cualquiera que haya tenido contacto con ella lo puede repetir sin vacilación. No obstante, esta formulación del imperativo categórico otorga un papel muy preponderante a las máximas que no se compensa con la vaguedad y aparente pobreza de su definición como «principios subjetivos del obrar».

¿Qué es exactamente una máxima? ¿Qué es un principio subjetivo del obrar?

Me propongo mostrar en esta presentación que la idea de que nuestra acción o nuestra conducta está en algún sentido guiada por máximas supone que como agentes racionales somos conscientes en un sentido que ya, de entrada, interesa a la moral. La conciencia de un agente que obra siguiendo máximas está íntimamente relaciona-

da con la capacidad (consciente) de saber qué es significativamente moral y qué no. Sugiero que se entienda lo que es significativamente moral no como lo que es bueno, sino como lo que puede ser bueno o malo. Es decir, que algo tenga un significado moral significa, a su vez, que puede ser bueno o malo. Lo que no tiene significación moral no puede ser ni bueno ni malo y por eso no tiene sentido que sea sometido a una evaluación moral como la que propone el test del imperativo categórico.

Según la interpretación que sugiero, se ha de distinguir una instancia relacionada con la *significación* o, si se quiere mejor, con la *importancia* moral, y una instancia relativa a la *evaluación* moral. Con ayuda de la máxima, o principio subjetivo de la acción, se decide acerca de lo primero y el imperativo categórico, por su parte, ha de ser entendido como el procedimiento racional para encarar el asunto de la evaluación de que algo, cuya relevancia o importancia moral ya ha sido determinada, es bueno o no.

Una máxima, según Kant, en cuanto «principio subjetivo del obrar» [...] «contiene la regla práctica que la razón determina de acuerdo con condiciones del sujeto (con frecuencia conforme a la ignorancia o también a las inclinaciones del mismo) y es por consiguiente el principio según el cual el sujeto actúa...» (GMS, AA 04: 421, n.).

Se trata, entonces, de principios, o de razones por las que se actúa que, además, son reglas. Y esto no es poca cosa, pues sugiere que al obrar de acuerdo con máximas un agente está dando ya muestras de ser racional en un sentido muy característico: el de regularizar su comportamiento y el de estar dispuesto a ofrecer una razón por la que actúa de una determinada manera.

En la *Crítica de la razón práctica* podemos leer lo siguiente:

> Los principios (Grundsätze) prácticos son proposiciones (Sätze) que contienen una determinación general de la voluntad, la cual tiene bajo sí varias reglas prácticas. Ellos son subjetivos o máximas cuando la condición solo es vista por el sujeto como válida para su voluntad; objetivos, en cambio, o leyes prácticas, cuando son conocidos como objetivos, es decir, como válidos para la voluntad de cada ser racional (KpV, AA 05: 19).

En esta definición Kant parece estar poniendo el énfasis en el carácter proposicional de los principios de acción, y por tanto de las máximas, y en el hecho de que en ellos se hace patente una determinación general de la voluntad. Esta última expresión es, por supues-

to, ambigua, porque podría entenderse o bien como un genitivo objetivo o bien como uno subjetivo. Si es lo primero, tendría que reconocerse que la voluntad es determinada por los principios, y por lo tanto por las máximas; pero si es lo segundo, queda claro que en ellos está contenida una determinación que, por así decir, es llevada a cabo por la voluntad, esto es, que cuando la voluntad obra según principios establece una determinación general suya. Esta última interpretación me parece ser la más plausible. Aunque no estoy seguro de que se pueda o tenga que conjurar completamente la ambigüedad de ese genitivo, que también contiene su propia riqueza semántica.

Sea de esto lo que fuere, parece evidente que las acciones tienen a la base principios o razones subjetivas que, a su vez, contienen o expresan determinaciones de una voluntad consciente, es decir, capaz, justamente, de obrar de modo que puede dar razón por lo que hace. De ahí que Kant, en otra de las definiciones de lo que es una máxima, diga que ella es «el principio (Prinzip) subjetivo del querer» (GMS, AA 04: 400).

El problema de la fundamentación de la moral es, para Kant, el problema de ver si un principio subjetivo del obrar, que contiene una determinación solo de mi voluntad y solo válido para ella, puede servir también como principio objetivo apto para la voluntad de cualquier ser racional. Tal cosa ocurre exitosamente cuando el principio subjetivo, la máxima, pasa el test del imperativo categórico. Pero antes de pasar ese test, la máxima debe tener ella misma una significación moral. Por que si no, tal vez ni siquiera pueda ser sometida a dicho test. Eso es lo que quiero defender aquí.

El problema con esta interpretación es que, como mostraré más adelante, podría llevar a que los criterios de evaluación moral colapsen en los del discernimiento del significado moral, lo cual pondría en aprietos la forma como, según Kant, debe ser concebida la moralidad.

La tesis es que solamente puede ser sometido a un test evaluativo moral aquello a lo que previamente se le ha conferido una significación o importancia moral, es decir, aquello que puede ser bueno o malo. Surge inmediatamente la pregunta de si todo lo que un agente moral hace es bueno o malo, y si no, qué es lo que permite establecer el filtro.

Supongamos que yo adopto como «máxima» de actuar tomar un jugo de naranja todas las mañanas. Esta es una regla que afecta

mi conducta, mis hábitos y parte de mi vida. Si queremos saber, en términos kantianos, si esa máxima es aceptable o no moralmente, debemos someterla al test universalizador. Pregunto entonces: ¿Puedo yo querer (o pensar) sin contradicción que la máxima «tomar un jugo de naranja todas las mañanas» se convierta en un principio que sirva para legislar universalmente? Si consideramos que la regla «tomar un jugo de naranja todas las mañanas» no me afecta sino a mí mismo, podemos reconocer sin muchos problemas que no tiene mayor sentido someterla al test de la moralidad.

En cuanto el «principio» «tomar un jugo de naranja todas la mañanas» no tiene una implicación moral, no tiene ningún sentido someterlo a una prueba para determinar si él es o no aceptable moralmente. Pero, ¿qué es la implicación moral de una regla de actuar, de una razón para actuar, de una determinación de mi querer, e incluso de una acción? Por lo pronto, podríamos decir que el hecho de que afecte a otras personas diferentes al agente, o también a otros seres sintientes[1]. Si esto fuera así, si este fuera el criterio de significación moral, podría afirmarse sin mayor dificultad que «tomar un jugo de naranja todos los días» no es algo que cualifique como máxima con significación moral, pues es evidente que semejante norma de conducta no afecta a nadie diferente de mí en un momento muy preciso y puntual.

Pero aquí no terminan las dificultades, pues a esto se podría responder todavía con dos observaciones: *a)* uno podría mostrar que tomar un jugo de naranja todos los días sí puede evidentemente afectar a otros. Tomemos el ejemplo de Ana Luisa, una joven madre de dos hijos pequeños que es proclive a resfriarse continuamente. Su médico le cuenta que está demostrado experimentalmente que la vitamina C, que se halla contenida en la naranja, previene efectivamente contra los resfriados en cuanto fortalece de un modo particular el sistema inmunológico. Entonces Ana Luisa adopta la regla de tomar jugo de naranja todos los días, con el objeto de prevenir los resfriados y poder cuidar debidamente a sus hijos. Otro tanto podría decirse en el caso de que quien adopte la regla de tomar un jugo de naranja todas las mañanas lo haga pensando en la difícil situación socio-económica de los cultivadores de naranja y en que el hábito que quiere formar con su máxima puede ser una contribución para

[1] Esta ampliación de la comunidad moral a todos los seres sintientes no se corresponde con el texto kantiano, aunque no creo que se contradiga muy brutalmente con su espíritu.

aliviar el dolor ajeno. *b)* Alguien también podría observar que el consumo diario de naranja es bueno por razones de salud no en consideración a otros, sino a sí mismo pero teniendo en cuenta el bienestar futuro, es decir, tomándose a sí mismo como una especie de otro en un momento diferente del tiempo. En el caso *(a)* tengo consideraciones de tipo claramente consecuencialista y en el caso *(b)* puedo hablar de una consideración prudencialista.

De aquí podría seguirse que si una acción tan anodina como tomar un jugo de naranja y si una regla de acción tan aparentemente insignificante como tomar un jugo de naranja todos los días tiene significado moral, entonces todo lo que uno haga y sea el resultado del más simple razonamiento práctico, tendrá una significación moral, es decir, podrá ser bueno o malo y, por tanto, tendrá que ser sometido a un test universalizador para ser evaluado moralmente como bueno o como malo. Esto traería consigo una insoportable moralización de la vida humana. Una intuición poderosa se resiste contra esa idea.

No obstante, hay que decir que, efectivamente, cualquier cosa que hagamos puede tener significación moral. La determinación del significado o importancia moral de una acción depende en no poca medida del contexto. Así las cosas, el hábito de tomar un jugo de naranja todos los días podría tener una significación moral, dependiendo del contexto. Para que alguien haga de «tomar un jugo de naranja todos los días» una máxima con significación moral, debe esta persona tener información contextualizada sobre las implicaciones morales del comportamiento prescrito por ella, o de lo que con ella será una determinación general de la voluntad; pero también debe estar en condiciones de incorporar esa regla de obrar a una estructura de deliberación práctica.

Kant dice reiteradamente sobre las máximas que la persona las hace, o mejor, que «convierte» («sich machen») alguna acción, o un modo de comportamiento, en una máxima (o lo «vuelve» una máxima, también podríamos decir en castellano). En la KpV podemos leer al respecto: «Por ejemplo, alguien puede convertir en una máxima, no dejar pasar ninguna ofensa sin venganza» (KpV, AA 05: 19). O también, en el famoso ejemplo del depósito: «Yo he vuelto máxima aumentar mi fortuna por medio de todos los medios seguros» (KpV, AA 05: 27).

Eso quiere decir dos cosas: que la persona tiene conciencia del contenido de la máxima y que busca introducirlo dentro de un esquema regular y en cierto sentido racional de conducta. Las máximas son expresión de la racionalidad práctica.

La formulación de una máxima requiere, por lo tanto, de un cierto grado de abstracción o generalidad. Aunque tomar un jugo de naranja todos los días pueda tener alguna significación moral por las consecuencias que puede traer para otros, o por las implicaciones que pueda representar para mi bienestar, no es esta mera regla de ordenamiento de la vida cotidiana la que constituye en estricto sentido una máxima, sino el principio algo más general que está en su base y del que ella es un ejemplo. Tal principio algo más general rezaría, poco más o menos: «en la elección de mis alimentos debo pensar en otros posibles afectados y en mi bienestar».

Una breve mirada a los famosos ejemplos de la GMS nos tiene que permitir concluir algo parecido.

En el primero, el del suicidio, del que Kant extrae el «deber perfecto» de conservar la propia vida, así sea que el agente moral está en condiciones extremas de sufrimiento, podemos leer: «Pero su máxima es: convierto en principio, a partir del amor propio, que si la vida en su larga extensión amenaza con más dolor que el agrado que promete, yo la acorto» (GMS, AA 04: 422).

Kant piensa que para formarse un máxima semejante el agente debe estar al menos en una tal «posesión de su razón» que «pueda preguntarse», «si no está en contra del deber para consigo mismo quitarse la vida». Es evidente que para llegar a preguntarse si es moralmente aceptable o no quitarse la vida, se necesita tener previamente alguna conciencia sobre el significado, o sobre la implicación moral de tal acción.

En el segundo, referido al deber también perfecto de no hacer promesas en falso, Kant presenta del siguiente modo la máxima: «... su máxima de la acción rezaría así: cuando me crea en apuros de dinero, pediré dinero prestado y prometeré pagarlo, aunque sé que eso jamás ocurrirá» (GMS, AA 04: 422).

Kant piensa que quien llega a formularse una máxima así tiene ya «la suficiente conciencia» (Gewissen) como para preguntarse a sí mismo «si acaso no sería prohibido y contrario al deber sacarse a sí mismo de apuros de esa manera», y agrega ahí mismo: «suponiendo que él concluyera tal cosa, su máxima de la acción rezaria así... etc.».

Es evidente que en esa «suficiente conciencia» y en esa suerte de capacidad para llegar a la máxima en cuestión está implicada tanto la facultad de discernir el significado moral de algo, como la habilidad práctico-racional de concluir de ahí un patrón de conducta que, eventualmente, podría convenir al agente. Es en el momento en que un agente consciente se pregunta si basta con ese razonamiento

práctico sobre la conveniencia propia que surge la necesidad de evaluar la aceptabilidad moral de lo que se ha resuelto hacer. Y una pregunta semejante solo puede hacerse con sentido si quien la hace también es consciente de la relevancia moral de actuar solo conforme a la conveniencia propia.

Otro tanto puede decirse del tercero y del cuarto de los ejemplos propuestos por Kant, que tipifican «deberes imperfectos» y, además, ya no meramente negativos o prohibitivos. El tercero se refiere al cuidado y desarrollo de las propias capacidades y el cuarto al deber de la solidaridad.

En el tercer caso, se trata de la máxima de descuidar las dotes naturales siguiendo una inclinación, muy ligada al placer, a la diversión (Ergötzlichkeit) y al ocio (Müssiggang). (GMS, AA 04: 423). En la adopción de una máxima semejante se hace patente una conciencia deliberativa sobre lo que es preferible como modo de vida. Y esa es ya una capacidad de determinar el significado moral de un curso de acción o de un modo de ser. Como es sabido, el examen sobre la moralidad de esa máxima nos muestra que ella puede ser convertida en principio legislador universal sin contradicción interna, es decir, que la universalización de tal principio subjetivo no lleva a la autodestrucción de lo contenido en el principio mismo (como sí es el caso del suicidio y de la promesa en falso), sino que se trata de lo que Kant llama una «contradicción de la voluntad». Un mundo de ociosos es perfectamente pensable sin contradicción interna, pero no puede ser en cambio querido sin que se quiera al mismo tiempo la parálisis de las actividades productivas en él. Nadie, por supuesto, que sea mínimamente racional puede querer tal cosa.

El cuarto ejemplo también es muy emblemático. La máxima que entra en consideración en él es la del egoísmo, o, mejor, la de la insolidaridad, que no solamente puede ser parte de un comportamiento llamado racional, sino que no parece llevar a contradicción interna sino, nuevamente, a contradicción de la voluntad.

Kant imagina a alguien que en presencia de otra persona necesitada a la que puede ayudar, se dice a sí mismo: «¿A mí qué me importa? Cualquiera puede ser tan feliz como el cielo lo desee, o como él pueda serlo; no lo voy a privar de ello y ni siquiera a envidiar, solo que no tengo ninguna gana de contribuir a su bienestar ni de ir en apoyo suyo por su estado de necesidad» (GMS, AA 04: 423).

Un principio semejante de acción no solo supone claramente una conciencia sobre lo que tiene significado moral, sino que ade-

más puede ser sometido a un test evaluativo moral que nos indica que la universalización del egoísmo es perfectamente posible sin autocontradicción en sus propios términos (es decir, un mundo de egoístas es posible, pensable sin contradicción). Lo que no es posible, en cambio, es que un agente moral *pueda querer* que ese principio se vuelva una ley universal o un principio que rija objetivamente.

La elección de las máximas, o el hecho de hacerse de algo una máxima o un principio de obrar o también del querer, supone, por consiguiente, cierto tipo de conciencia moral ligada a cierto tipo de conciencia racional. Algunos intérpretes han sugerido incluso que hay aquí una especie de moral natural, o de concepción de reglas de vida en un sentido afín al aristotélico[2].

Prefiero sostener que la elección de las máximas depende de la capacidad de un agente de capturar conscientemente la significación moral de determinados cursos de acción. Hacer de algo una máxima es algo consciente, o algo que puede hacerse explícitamente consciente a la hora de responder por una razón exigida[3]. Cuando alguien hace de algo una máxima expresa ahí la capacidad consciente de acuerdo con la cual sabe que algo tiene significado moral, es decir, puede ser bueno o malo. Dicho saber, o dicha conciencia, se halla soportada en una visión acerca de las consecuencias que su acción puedan tener para otros, o en las que pueda tener para sí mismo y para su propio bienestar.

Ocurre aquí algo parecido a lo que ocurre en la semántica filosófica, a saber, que el establecimiento del significado de una oración se halla en relación con las condiciones de verdad bajo las cuales está quien la emite. No creo que esto deba entenderse como que el significado de una oración tenga que depender de que quien la emite dice algo unívocamente verdadero, sino que una oración cualifica como significativa si ella permite que se entre a considerar que pueda ser verdadera o no y, por lo tanto, a establecer las condiciones bajo las cuales quien la emite dice algo verdadero.

Las máximas, por su parte, aportan la significación moral en un ámbito proposicional, o susceptible de ser explicitado proposicio-

---

[2] Véase, por ejemplo, Beck (1960), 36, 77; Bittner (1972).

[3] Onora O'Neill ha sostenido que no es necesario que al obrar según máximas, el agente tenga conciencia de lo contenido en ellas (O'Neill, 1989, 83 y sigs.) Lo que no puede ser el caso es que este agente no está en condiciones de hacer explícito el contenido de la máxima cuando se le hace, o él mismo se hace, la pregunta por las razones de su acción.

nalmente, para un agente capaz de una vida racional y de una discriminación contextualmente informada de lo que tiene relevancia moral y, por consiguiente, merece ser sometido a una instancia evaluativa. Solo la instancia evaluativa posterior le permite a quien se formó una máxima de obrar adoptarla como aceptable moralmente o no.

Y así como hay unas condiciones de verdad con las que una oración significativa está en una relación especial, así mismo hay un contexto y unas condiciones práctico-racionales con las que una máxima, o una expresión de lo que es significativamente moral, está en una relación especial.

Además del contexto, o de la información contextualizada, parece pertinente considerar otros dos factores como filtros para establecer la significación moral. El primero está ligado al tema de la motivación moral y el segundo al de la atribución de importancia.

La motivación debe ser vista como parte de la estructura psicológica y subjetiva de un agente y la motivación moral, por consiguiente, como parte de la psicología moral. Una persona motivada a hacer algo es una persona movida a hacerlo en un contexto empírico y relacionado directa o indirectamente con objetos del deseo, o con lo que Kant llamó «inclinaciones». La motivación moral está igualmente ligada a resortes de esta índole y es por eso una fuente subjetiva de discernimiento del significado moral. Su esfera de acción es, por así decir, limitada, pero su influencia dentro de esa esfera parece muy poderosa. Usualmente, por ejemplo, una persona se halla más motivada moralmente en relación con personas que están dentro de su órbita de afectos, que en relación con otros seres que no forman parte de ella. Esto es algo que todos los motivacionistas, desde Hume hasta Bernard Williams, han reconocido. Una imagen propuesta por J. J. C. Smart ayuda a comprender la idea: cuando se arroja una piedra al centro de un estanque de agua, se puede observar que las ondas que ella produce en el agua por el impacto son fuertes y gruesas, y que se van debilitando hasta desaparecer en la medida que se alejan del sitio en donde ocurrió el golpe[4]. Algo análogo ocurre con la motivación moral y con la conciencia moral ligada a ella. Así y todo, parece posible identificar en ella una capacidad para filtrar lo que tiene significado moral de lo que no lo tiene. Es más, sin la capacidad de ser motivada moralmente por lo que la

[4] Cfr. Smart (1973).

afecta, seguramente una persona no puede establecer lo que tiene significado moral.

En la discusión sobre el papel que juega la motivación moral dentro de la obra de Kant se ha insistido mucho en que no es justo excluir de ella un carácter racional, es decir, se ha propuesto que la teoría kantiana de la motivación moral es una teoría racional de la motivación[5]. Desde ese punto de vista, como seres racionales estaríamos en capacidad de ser movidos a actuar por la razón pura misma, sin tomar en consideración contenidos empíricos. Pero esta es una idea difícil de hacer inteligible y no creo, por lo demás, que sea necesaria para concebir, en términos kantianos, la moralidad.

En términos kantianos, la motivación moral no tiene que ser racional. En otras palabras, el agente motivado moralmente a obrar de tal o cual manera, por ejemplo por benevolencia, por amor a sus hijos, etc., puede estarlo de un modo que es solo subjetivo y que concierne principalmente a la esfera de sus afectos o de sus disposiciones subjetivas y empíricas. Lo que, en cambio, sí tiene que ser racional es el hecho de que esa determinación subjetiva de la motivación se adecúe a un esquema objetivo de validación. Dicho brevemente: que lo que yo quiera (determinado por una motivación subjetiva) pueda también quererlo como válido dentro de una legislación universal. Kant no cree que la moralidad deba ser pensada si atendemos a la motivación (ni exclusiva, ni principalmente), pues su concepción de la moralidad se orienta por la idea de que la consideración subjetiva de nuestras razones para actuar, puede ser consistentemente pensada como una consideración que valga objetivamente. Para pensar la moralidad en términos kantianos hay que abandonar en algún momento el ámbito de la motivación y dirigir la mirada al ámbito de la validez, dominado por el test de la universalizabilidad[6]. El ámbito de la mo-

---

[5] Cfr. Korsgaard (1996).

[6] No quiero con esto proponer que Kant no estuvo interesado en el tema de la motivación moral (racional). Solo sostengo que lo que se diga sobre una motivación moral racional no afecta la forma como él cree que se debe concebir la moralidad. De hecho, Kant cree que el problema de una tal motivación es insoluble, si lo entendemos como el problema de que un principio legislador racional (una ley), motive a actuar: «cómo una ley podría ser por sí e inmediatamente un fundamento de determinación de la voluntad (Bestimmungsgrund des Willens) (lo cual constituye, sin embargo, lo esencial de la moralidad), es un problema insoluble para la razón humana e idéntico al problema de cómo sea posible una voluntad libre» (KpV, AA 05:72). La expresión «Bestimmungsgrund» puede ser también traducida, obviamente, como «motivo».

tivación moral, en cambio, sí que puede ser pensado como el de nuestras facultades y disposiciones para discernir el significado moral de una acción, o de una conducta.

Otro filtro indispensable para establecer el significado moral es el que he llamado «atribución de importancia». Como en el caso de la motivación, la atribución de importancia pertenece al ámbito subjetivo. Con todo, es en la capacidad de considerar ciertas cosas como importantes en donde reside buena parte de la capacidad para discernir sobre el significado moral de algo. No siempre, por supuesto, la atribución de importancia que uno le da a algo, coincide con la importancia efectiva que eso tiene. Con frecuencia nos desconcertamos con la excesiva importancia que muchas personas le dan, por ejemplo, al dinero o al poder, al punto de que los vuelven fines en sí mismos. Pero muchas otras veces la importancia que atribuimos a algo coincide con la importancia que objetivamente tiene. Es el caso, por ejemplo, de la vida humana y de muchos de los derechos llamados fundamentales. Le adscribimos a la vida humana una importancia que ella tiene, independientemente de nuestra atribución (como sujetos particulares, no digo como especie, o como miembros de una cultura etc.). Solo si alguien ha atribuido importancia a la vida puede después preguntarse por un test para saber si la vida tiene efectivamente la importancia que esa persona le atribuye. Piénsese, en ese orden de ideas, en el primero de los famosos ejemplos de Kant en la GMS: si no se le ha atribuido previamente importancia a la vida, y a la propia vida, no tiene objeto preguntarse si quitarse la vida puede ser evaluado moralmente. Nuevamente: la atribución de importancia es un filtro para discernir el significado moral, pero no es ella necesariamente aún el criterio para evaluar la moralidad.

Mi propuesta tiene dos ventajas evidentes para la comprensión del modo como Kant creyó que deberíamos pensar la moralidad:

1. En primer lugar, admite la existencia de una conciencia moral subjetiva previa a la evaluación moral, capaz de determinar la relevancia moral de una acción o un comportamiento en conformidad con información contextualmente discriminada y con expedientes práctico-racionales. La motivación moral y la atribución de importancia juegan también un papel ahí como filtros de carácter subjetivo del significado moral. De acuerdo con esto, una persona puede establecer el significado moral de una acción o de una conducta, o de un curso de acción determinado, siguiendo meros prin-

cipios consecuencialistas o prudencialistas, pero también principios que podrían interesar a una ética del sentimiento (Gesinnungsethik). Se podría incluso decir que, en términos kantianos, esta asignación subjetiva de importancia, significado o valor moral podría ser conforme a imperativos de tipo hipotético. Y esto es conveniente porque permitiría comprender la racionalidad práctica moral y la prudencial o consecuencialista, como formando parte de un continuo. A su vez, permite también acoger sentimientos morales de raigambre subjetiva. Si no fuera por esto, habría que pensar que el carácter subjetivo de las máximas y el objetivo de las leyes se opondrían entre sí de forma irreductible. Pero la llamada fórmula de la universalidad del imperativo categórico es más bien una propuesta de evaluación de los principios subjetivos que consiste en extender el examen consciente de quien obra siguiendo estos principios a la consideración de lo que podría ser el caso si ellos devinieran objetivos. Ahora bien, si ellos mismos no contuvieran condiciones internas que permitieran pensar que pueden devenir objetivos, no podrían nunca llegar a serlo. La significación moral, el hecho de que algo pueda ser bueno o malo para la conciencia de alguien es el elemento estructural interno que permite que una determinación establecida por la voluntad subjetiva, se pueda eventualmente convertir en una determinación objetiva de esa misma voluntad.

2. Muy en consonancia con lo anterior, la propuesta tiene la ventaja adicional de dejar margen de juego al «procedimentalismo kantiano» porque lleva la sugerencia implícita de que para comprender la moralidad no es necesario ocuparse del origen (subjetivo) de lo que será sometido a evaluación moral. Para determinar la moralidad de una acción, un patrón de conducta o una máxima, no es necesario sino que esto cuente como significativamente moral y que pase posteriormente el test racional de la moralidad, pero no tenemos por qué preocuparnos por su origen. En principio, ese origen podría ser cualquiera, cuya significación moral puede depender —como he dicho— del contexto, o de la motivación o de la atribución subjetiva de importancia. Lo único que parece necesario es que el principio, regla o razón subjetiva de obrar exprese significación o pertinencia moral.

Por supuesto que se podría aún preguntar qué hay de ventajoso en la adopción del procedimentalismo kantiano. A mi modo de ver la respuesta deja pocos equívocos: El test de la universalización es confiable para establecer la moralidad porque se basa en un criterio racional muy simple: el de la consistencia. Como sabemos, esta pue-

de ser para Kant o interna e incondicionada, válida para los llamados «deberes perfectos», o relacionada con la voluntad, relativa a «deberes imperfectos» y que no parece ya dar lugar a una consistencia tan irrestricta. Lo cierto es que, en cualquier caso, «lo racional» del fundamento y del modo como Kant comprende la moralidad reside antes que nada en un procedimiento para establecer consistencia, es decir, no contradicción. Esta consistencia puede ser también comprendida como una suerte de coordinación o mutua complementariedad o armonización, entre el aspecto subjetivo de nuestra acción y comportamiento y el aspecto necesariamente objetivo que debe traer consigo cuando lo que se hace tiene una significación moral. De modo que lo racional del fundamento y comprensión de la moralidad no depende de una esencia inteligible y conectada con una facultad entendida de modo muy substantivo como una facultad separada de todo acontecimiento empírico. Aunque el mismo Kant ha dado lugar a una interpertación en ese sentido, pienso no obstante que la adopción de una facultad de la razón entendida de modo tan substantivo conduce a problemas innecesarios, como por ejemplo, el de la presunta existencia de una «motivación puramente racional», y por eso creo que es mejor opción comprender lo racional como un adjetivo, o una propiedad que adscribimos a un procedimiento para establecer consistencia.

Pese a las visibles ventajas de esta interpretación, es necesario llamar la atención sobre una dificultad aparentemente muy seria que trae consigo: El peso que se le dé a la determinación del significado moral cuando se hace de algo una máxima, afecta a la instancia evaluativa posterior, o sea, a la instancia que se ocupa de comprobar la consistencia racional. En otras palabras: la determinación de la significación moral por cuenta de un principio subjetivo o de una máxima se reflejará en una disminución de peso de la instancia evaluativa. Esto se hace evidente si se tiene en cuenta que no es posible aplicar el dispositivo evaluativo sin antes haber hecho funcionar el relacionado con el establecimiento del significado moral.

Si a la formulación de una máxima se llega después de haber discernido el significado moral de una acción o de una conducta, no parece aceptable pensar que el proceso racional y consciente por el que se llega a tal discernimiento sea muy diferente a aquel por el que la máxima se somete a un test evaluativo como el del imperativo categórico. Quien es capaz de formarse máximas de conducta, de vida, de acción, es capaz también de ver que dichos principios pueden o no regir universalmente. Es decir, es capaz de actuar conse-

cuente y consistentemente. Y si no pueden regir universalmente, o no es posible para alguien querer que rijan, ese mismo agente tendría que poder abandonar esos cursos de acción. Salvo que conscientemente pretenda obrar mal, o quiera hacer valer su situación como un caso excepcional (cfr. GMS, AA 04: 424). Pero esto, obviamente, no constituye un problema para el pensamiento de la moralidad en los términos propuestos por Kant, pues solo indica dos casos en los que se obra inmoralmente. Que alguien pueda, no obstante, obrar mal conscientemente o queriendo, como tal, el mal que produce su acción es un problema que trasciende los límites del presente escrito.

En todo caso, si alguien es capaz de discernir el significado moral, también tendría que poder evaluar moralmente sus máximas basado en esa misma capacidad. Según esta versión del asunto, la instancia evaluativa colapsa en la instancia relativa al discernimiento de la significación moral. Salvo que haya máximas que, en cuanto tales, no tengan que ver con lo que puede ser bueno o malo. Pero eso no parece posible.

Que la instancia evaluativa colapse en la del discernimiento de la significación moral significa que si las máximas son modos de establecer consciente y proposicionalmente la significación moral, entonces alguien que considere que una máxima no puede ser pensada, o querida como principio legislador universal, no podría ni siquiera querer formarse esa máxima.

Estamos abocados, entonces, a la siguiente situación problemática:

Por una parte, se ha de reconocer que debe existir una línea de continuidad entre el aspecto subjetivo y el objetivo para tener una concepción aceptable de la moralidad. De hecho, la filosofía moral kantiana es una propuesta de pensar la moralidad como el tránsito, o la adaptación, o la conversión de los principios que rigen subjetivamente la acción en principios que puedan ser incluidos en una posible legislación universal y que, por consiguiente, puedan valer objetivamente. Ahora bien, la existencia de esa línea de continuidad depende del peso tan elevado que se le ha otorgado a las máximas, es decir, a la conciencia subjetiva sobre la significación moral. Esto conduce, repito, a un colapso del aspecto objetivo de la moralidad en el subjetivo. Lo que a su vez amenazaría con una subjetivación de la moralidad muy en contravía del modo como cree Kant que esta debe ser pensada.

Podríamos, por otra parte, decidir todavía que una solución al problema planteado consiste en romper con la línea de continuidad

sugerida y crear una especie de hiato entre lo subjetivo y lo objetivo en la moralidad, entre la formulación y adopción de las máximas y los principios legisladores. Pero esto también haría muy difícil, si no imposible, el pensamiento de la moralidad, porque la convertiría en algo totalmente ideal, sin ninguna relación con condiciones de posibilidad para un agente.

Creo, sin embargo, que no es necesario caer en este dilema y que a lo mejor él no es tan real como parece. Tenemos que partir de dos hechos necesarios: por un lado, tenemos que otorgar peso al contenido de las máximas y a la conciencia subjetiva que discierne la significación moral en un contexto práctico racional. Pero también, por otro lado, tenemos que mantenernos fieles a la idea de que el correcto modo de pensar la moralidad está ligado a la búsqueda de criterios objetivos, a los que se accede no por un mero abandono de la conciencia práctica subjetiva sino porque esta es sometida a un test de consistencia racional, que claramente la sobrepasa.

Si quisiéramos establecer la moralidad de una acción o de una conducta podríamos dar mucho peso a la conciencia subjetiva que se expresa en las máximas. Podríamos incluso dejar sin problemas todo el peso en ellas. Y Kant no parece estar muy lejos de pensarlo así cuando sostiene que el «valor moral» de «una acción por deber»... reside «en la máxima por la cual fue decidida» (GMS, AA 04: 399). De hecho, son las *máximas* las que proveen de *contenido* a lo que será sometido al test de la moralidad. No debe pensarse, sin embargo, que, por su parte, la *forma* está del lado de las *leyes*. Lo que es formal es el procedimiento racional de evaluación de las máximas, que consiste en un único principio (formal): el de la consistencia del pensamiento o de la voluntad, una vez se ha activado el dispositivo de la universabilidad. El test de la consistencia es un test de la racionalidad basado en la idea de que algo *puede o no valer como ley universal,* o mejor, *como si fuera parte de una posible legislación universal*.

La filosofía moral kantiana no aporta un catálogo de leyes positivas, ni dice qué debe valer concretamente como una ley. Cuando Kant habla de la ley en la formulación del imperativo categórico, se refiere más bien al principio normativo superior de valer universalmente. De modo que, con miras a ganar una comprensión de la moralidad, no es un buen camino a seguir el de contrastar los principios subjetivos, cargados de contenido, con los objetivos y presuntamente formales. Hay que pensar el asunto más bien en otros términos: el contenido de una máxima, que es la fijación consciente del significado moral de una acción o de una conducta, o de un

curso de acciones, o inclusive de una forma de vida, y el contenido de la ley, tal y como esta expresión es operativa en el imperativo categórico, son el mismo. Cambia en uno y otro caso solamente su extensión, su rango de validez: lo que en el caso de la mera máxima vale para la voluntad subjetiva, es pensado en el otro caso como válido universalmente; o mejor, como adecuado al principio normativo superior según el cual sería pensable, o deseable, que valiera para todos los casos: para todas las voluntades subjetivas capaces de atribuir significado moral, pero también para todos aquellos seres que podrían verse afectados por la determinación de la voluntad subjetiva que discierne el significado moral de sus acciones en consonancia con su capacidad de ser consciente de esa afectación.

BIBLIOGRAFÍA

BECK, L. W. (1960), *A Commentary to Critic of Practical Reason,* Chicago, University of Chicago Press.

BITTNER, R. (1972), «Maximen», *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses,* Teil II. 2, Berlín/Nueva York, Walter de Gruyter, 485-498.

KORSGAARD, Ch. (1996), «Skepticism about practical reason», en de la misma autora, *Creating the Kingdom of Ends,* Cambridge, Cambridge University Press, 311-334.

O'NEILL, O. (1989), *Constructions of Reason. Explorations of Kant's Practical Philosophy,* Cambridge, Cambridge University Press.

SMART, J. J. C. (1973), «An outline of a system of utilitarian ethics», en J. J. C. Smart y B. Williams, *Utilitarianism and against,* Cambridge, Cambridge University Press.

La moral como autonomía y su actualidad filosófica

Sergio Sevilla
Universidad de Valencia
sergio.sevilla@uv.es

Cuando Heidegger disponía sus críticas contra el sujeto del conocimiento científico moderno estaba sentando las bases para sustituir la teoría de la ciencia, verdadera «*filosofía primera*» de la modernidad, por una teoría de la comprensión que se da en el *ser-ahí,* y cuyo desarrollo constituye su «*hermenéutica de la facticidad*». Richard Rorty teorizó el impacto que tuvo esa sustitución en la filosofía como el más importante paso hacia un pensamiento post-moderno en la filosofía del siglo veinte. El sujeto del conocimiento deviene superfluo porque la verdad, entendida como *desvelamiento,* deja de ser esa propiedad de la proposición que exigía de él una síntesis, categorialmente configurada, entre sujeto y predicado. Con él desaparece la posibilidad de fundar la moral en la *auto*-nomía.

En un segundo paso, congruente con ello, la hermenéutica de Gadamer asume lo que Putnam ha denominado «principio de caridad hermenéutica» al que apela el intérprete en caso de malentendido, y de acuerdo con el cual supone sistemáticamente la coherencia interna y la validez expresiva del texto, para posibilitar una interpretación aceptable. Frente a ello, la propuesta hermenéutica de Adorno —y su aplicación práctica a los textos de Kant— proponen como

criterio el principio de que comprender una teoría es también captar las tensiones internas que pueden surgir entre sus conceptos y tesis; en ese sentido, ejerce una hermenéutica de la diferencia que entiende el texto, no como una armonía inapelable, sino como un campo de fuerzas y tensiones.

Desde la propuesta de Adorno, una buena parte de la vigencia del kantismo depende de nuestra capacidad para hacer frente, con argumentos matizados, a los distintos frentes abiertos por la cuestión del sujeto, especialmente en la medida en que la situación actual nos pide ser críticos con el proyecto de la autonomía, pero de ningún modo renunciar a él.

Me ocuparé, primero, en este texto, de reflexionar sobre el tipo de hermenéutica que Adorno propone para pensar una auto-crítica de la razón ilustrada y, a la vez, eludir la hermenéutica de la facticidad que se despide del proyecto ilustrado. En segundo lugar realizaré un análisis de los conflictos que, a través de los efectos que la tercera antinomia tiene sobre la concepción moral del sujeto, introducen problemas en la noción misma de autonomía. De las consecuencias para la moral efectiva de los resultados de esa autocritica diré algunas palabras para finalizar de este escrito.

El conflicto afecta directamente al sujeto práctico, al significado que hemos de atribuir al «sí mismo» *(autos)* de la «autonomía» que es la clave de bóveda del sujeto moral, cívico y político en el pensamiento de Kant. O, por señalar el amplio alcance que la cuestión posee, hay que decir que afecta a un valor central de toda la modernidad, en tanto que filosofía que piensa la emancipación de la humanidad respecto a cualquier tutela, y que encuentra su comprensión más rigurosa en la obra de Kant. Tal como lo ha señalado Theodor W. Adorno «el problema fundamental de la ética kantiana es la autonomía»[1].

La recepción adorniana de Kant ha de leerse como una parte de la dialéctica de la Ilustración. Si Kant diagnosticó el proyecto inicial del proceso de Ilustración, la interpretación que Adorno hace de su realización hace de sus textos una reflexión sobre los problemas que derivan del estado actual de realización de ese proyecto. La moral ilustrada, centrada en la autodeterminación del sujeto, ha de someter a revisión las consecuencias de una realización de la razón que

[1] Adorno (1996), 176. Dice: «Das Grundproblem der Kantischen Ethik ist Autonomie». En cada caso, daré a pié de página el texto original alemán que se traduce en el texto.

acaba por convertirla en razón instrumental, y en la que queda cuestionada la humanidad libre, que es el único contenido posible de los fines de la razón moral. En la sociedad de la pérdida del sentido, el ideal de autonomía entra en conflicto con la obediencia a una ley que puede interpretarse como la opresión de la racionalidad sistémica del dinero y el poder, reforzada por la interiorización que de ella hace la conciencia.

El uso que hace Adorno de la ética kantiana como hilo conductor para una reflexión sobre los problemas morales del presente, lleva a cabo la autocrítica de la Ilustración, incluyendo un cuestionamiento del ideal de autonomía, sin que, no obstante, sea pensable su sustitución por una aceptación resignada de la heteronomía. Con ello, recurrir a la ética de Kant para pensar los problemas morales del presente o, dicho de otro modo, la modificación teórica del texto clásico que ello comporta, convierte la propuesta de Adorno en un ejercicio sin más espacio para realizarse que el filo de una navaja. Como veremos, es ese difícil ejercicio el que requiere bosquejar, de entrada, una hermenéutica de la diferencia y de la tensión.

La posición hermenéutica de Adorno rechaza cualquier reducción del significado de un texto a la opinión de su autor, sin adoptar la perspectiva de la «fusión de horizontes»; pone su énfasis en el contenido temático y en su capacidad para comprender el problema filosófico en la versión que nos confronta con la actualidad plena. El diálogo con los textos de Kant ha de ayudarnos a elaborar conceptualmente los problemas éticos que hemos de afrontar. Dicho con sus palabras,

> nosotros vemos la grandeza de un filósofo como Kant en que trasciende cualesquiera opiniones subjetivas que pueda haber expuesto. En vez de en eso, su sustancia consiste en el movimiento objetivo del concepto, esto es, en el rigor objetivo, en la plausibilidad objetiva de la argumentación[2].

Esa insistencia en la dimensión objetiva de la conceptualización se concreta en la siguiente caracterización del lugar desde el que se

---

[2] Adorno (1996), 137: «gerade darin, würde ich sagen, bestehet die Grösse eines Denkers wie Kant—, sich in der subjektiven Meinung nicht erschöpfen, die er dabei verfochten hat, sondern dass ihre Substanz bestehet in der objektiven Bewegung des Begriffs, also in der objektiven Stringenz, in der objektiven Plausibilität dessen, was rhandelt wird».

interpreta, y de la naturaleza de la propia actividad en la que se articulan la actividad mental del pensador y las ideas objetivas a las que recurre.

> Los productos intelectuales no son la expresión de la intención de la persona que los crea, sino que representan la extinción de esa intención en la verdad de la cosa misma. (...). En consecuencia yo diría que la tarea de una interpretación filosófica de un texto consiste en hacer justicia a ese producto de fuerzas en conflicto, tal como esté formulado, más que en cualquier cosa que el autor pueda haber pensado sobre el tema, dado que estos pensamientos no representan más que un punto de vista particular y en cierto sentido efímero[3].

En esto consiste el núcleo de lo que Adorno entiende por interpretación filosófica, no meramente filológica; y eso es lo que justifica la operación de traer a Kant a pensar los problemas del presente.

Para analizar la posición de Adorno sobre el sujeto práctico kantiano, he de caracterizar su modo de posicionarse ante la ética de Kant como una forma de replantear los problemas centrales de la filosofía moral en el presente. La presencia de Kant en las obras mayores de Adorno es muy considerable, y la publicación póstuma de sus cursos está mostrando la enorme atención monográfica que le dedicó en su docencia. Pero, a la vez y sobre todo, hace patente la considerable diferencia existente entre la «imagen» de Kant que transmiten los autores de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, Apel y Habermas, y el modo que tiene Adorno, y también Horkheimer, de interpretar la filosofía crítica. Aunque habré de limitarme a la consideración de unas pocas nociones, esa diferencia es enorme en el tratamiento de la filosofía kantiana de la acción. Si la ética dialógica de la segunda generación es, en buena medida, neo-kantiana, la filosofía moral de Adorno constituye una operación de traer a Kant a pensar el presente, con todo el respeto debido

---

[3] Adorno (1996), 138: «Geistige Gebilde sind nicht der Ausdruck von Intention und dessen, der sie schafft, sonder n sie sind das Erlöschen dieser Intention in der Wahrheit der Sache selbst. (...). Und infolgedessen würde ich sagen, ist es gerade die Aufgabe einer philosophischen Interpretation eines textes, dem gerecht zu werden, was die Sache selbst, so wie sie formuliert ist, auf einer Resultante einander widerstreitender Kräfte sagt und nicht dem, was der Autor sich dabei gedacht haben mag, was demgegenüber nur ein partikulares und ein gewissermassen ephemeres Element darstellt».

al clásico, y sin ningún temor de ampliar la potencia de su pensamiento y, a la vez, hacer visibles sus límites para dar cuenta de la realidad del presente.

Adorno considera que la noción de autonomía está atravesada por el conflicto entre necesidad y libertad que explicita la tercera antinomia; lo cual hace de ella un campo de tensiones, nunca enteramente resueltas, que la honestidad y el rigor intelectual impiden a Kant encubrir bajo el manto de pretendidas síntesis superadoras; por ello su análisis puede alimentar todavía nuestra elaboración de los problemas que encierra. Adorno comienza por señalar que «la totalidad de la filosofía moral de Kant está vinculada al concepto de autonomía que es considerado como el ámbito en que libertad y necesidad se encuentran»[4]. Ese campo de tensiones encierra, al menos, las siguientes. En primer lugar, ello significa que

> las leyes morales son ciertamente leyes de la libertad —porque como ser racional yo me las doy a mí mismo sin hacerme dependiente de ningún factor externo. Al mismo tiempo, sin embargo, tienen el carácter de leyes porque la acción racional y la deducción racional no pueden entenderse si no es como un actuar y un pensar en conformidad con leyes y reglas. Esta es tal vez la primera observación que ha de hacerse acerca de la naturaleza dada de la ley moral, lo que podemos llamar una donación de segundo orden[5].

Esa naturaleza dada es la existencia de la razón. Esa existencia conlleva tanto la necesidad, que junto con la universalidad, la define, como la libertad, «puesto que esta razón es definida por Kant como el órgano de la libertad»[6]. La primera tensión que experimenta el sujeto es la que se da entre obediencia y libertad.

---

[4] Adorno (1996), 120: «die ganze Moralphilosopie von Kant eigentlich festgemacht ist an dem Begriff der Autonomie als der (...) Indifferenz von Freiheit und Notwendigkeit».

[5] Adorno (1996), 120: «die sittlichen Gesetze zwar Gesetze der Freiheit sind —weil ich als vernünftiges Wesen sie mir selbst gebe, ohne von irgendeinem Äusseren mich dabei abhängig zu machen—, zugleich aber doch den Charakter der Gesetzmässigkeit haben, weil vernünftig handeln und nach Vernunft schliessen überhaupt anders als gesetzmässig, nach Regeln schliessen und handeln, gar nicht begriffen werden kann. Das also wäre zunächst einmal zu der Interpretation der Gegebenheit des Sittengesetzes zu sagen, die eben zu fassen ist als eine Gegebenheit zweiten Grades».

[6] Adorno (1996), 120: «Als deren Organon zugleich eben diese Vernunft von Kant bestimmt wird».

Otro elemento que funciona como «dado» es la conexión que Kant establece, según Adorno, en la primera *Crítica,* entre el sentimiento de obligación y la libertad, a pesar de su expresa decisión de mantenerse «lo más cerca posible de lo trascendental y dejando enteramente de lado lo que pueda ser psicológico, es decir, empírico»[7]. Adorno cita directamente los textos en que Kant enuncia, para definir lo práctico, la diferencia entre las «leyes pragmáticas de la conducta libre», guiadas por fines que los sentidos recomiendan, y las «leyes prácticas puras, con fines dados enteramente *a priori* por la razón»[8].

Pero concede un peso especial a la insistencia con que Kant vincula la libertad a determinadas experiencias, para señalar una tensión a su juicio existente entre motivos puros autónomos y motivos dados en la experiencia, que apuntan, en cambio, a la heteronomía. La diferenciación marcada entre *arbitrium brutum,* libertad patológica, y *arbitrium liberum,* voluntad libre basada en la razón, no impide que Kant haga, a renglón seguido, esta observación:

> La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la libertad humana no solo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial[9].

Por mas que Kant vincule inmediatamente las reflexiones acerca de lo deseable a la razón, no sin fundamento detecta Adorno la fuerza de un motivo empírico en la presentación kantiana del preferir y el postergar que da un papel a la voluntad de lo dado en la afirmación de la libertad. La libertad práctica, puede mostrarse en la experiencia de nuestra capacidad de superar motivaciones empíricas. Pero ello apunta, como indica Adorno, a que nuestra preferencia por la norma racional en un momento dado puede ser un hecho dado por nuestra experiencia; en ello se reconoce una cierta facticidad de la libertad como algo «dado». No es un intento de atribuir a Kant lo que este no quiere decir; pero sí es una aplicación de la regla hermenéutica, expuesta al comienzo, de acuerdo con la que la opi-

---

[7] KrV, A 801/B 829; Ribas (1978), 628.
[8] KrV, A 800/B 828; Ribas (1978), 627.
[9] KrV, A 802/B 830; Ribas (1978), 628.

nión del autor es menos relevante al determinar la interpretación de un texto que su potencialidad de aportar sugerencias relevantes por el hecho mismo de atenerse con rigor a todas las tensiones internas al tema de que habla. Y a esas tensiones se atiene Kant cuando, poco más adelante, afirma: «A través de la experiencia reconocemos, pues, la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad»[10].

Quizá conviniese atender al uso discutiblemente crítico que hace Kant del término «naturaleza» y sus derivados, como también sucede en su *Idea de una historia universal*. Lo que para Adorno entra en conflicto con la concepción puramente autónoma de la libertad es «el elemento de coerción que ejercen los principios morales»[11]. La coerción, la obligación que sentimos de cumplir los principios morales, es un elemento empírico, de naturaleza psíquica, que apunta la existencia de una libertad moral, que no equivale sin más a la noción de libertad trascendental. Esa coerción, que Freud se explicó como interiorización de relaciones de poder existentes en el proceso de socialización de todo sujeto, hace del concepto de obligación algo dudoso, con esta importante consecuencia:

> apenas puede negarse que la obligación que Kant postula como absoluta, como formalmente absoluta, no es ella misma incondicionada, como parece serlo en su obra, sino contingente. No puede, en consecuencia, ser considerada como la fuente legítima de la moral[12].

Adorno atribuye el origen de esta observación crítica a Nietzsche, que en la *Gaya Ciencia* realiza la detección del elemento de heteronomía existente en el concepto kantiano de autonomía.

En la lectura de Adorno el núcleo de la tensión no conciliable, que existe en el pensamiento de Kant entre determinismo y libertad, deriva de la insoluble contradicción que encierra su uso polisémico del concepto de «naturaleza». Algunos de estos significados suponen

---

[10] KrV, A 803/B 831; Ribas (1978), 629.

[11] Adorno (1996), 121: «den Zwangscharakter, der von den moralischen Prinzipien ausgeübt wird».

[12] Adorno (1996), 124: «kann man nicht leugnen, dass mittlerweile die bei Kant absolut gesetze, nämlich als ein formales Prinzip absolut gesetzte Nötigung, nicht, wie sie bei ihm erscheint, ein Unbedigtes, sondern ihrerseits ein Bedingtes ist, und dass sie deshalb nicht, so wie sie bei ihm erscheint, eine absolute Rechtsquelle des Sittlichen abgeben kann».

una concepción de la libertad como naturaleza que alcanza conciencia de sí misma mediante la reflexión; es la acepción que permite entender la tesis citada[13]. Sobre la capacidad de superar las impresiones recibidas para decidir nuestro curso de acción. Sucede lo mismo con su escrito sobre la *Idea de historia universal* cuando afirma que «la naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal»[14]. Frente a esos atisbos de arraigar la libertad en la naturaleza, la acepción dominante en la primera *Crítica*, ya en su segundo prólogo[15], consiste en entenderla como «compendio de los objetos de la experiencia», es decir, de los objetos que constituimos categorialmente, de modo destacado mediante la categoría de causalidad. A esta caracterización mecanicista de la naturaleza añade Kant en la *Crítica del Juicio* la consideración de que «una cosa existe como fin de la naturaleza cuando es causa y efecto de sí misma (aunque en un doble sentido)»[16]; y ejemplifica lo dicho con la relación entre el árbol y sus hojas: «si bien las hojas son productos del árbol, sin embargo, sirven a la conservación de este también recíprocamente, pues repetidos despojos de las hojas lo matarían, y su crecimiento depende de su efecto en el tronco»[17]. Cuando la noción de «naturaleza» incluye el punto de vista teleológico para conocer el organismo, su lógica adquiere la forma de la conservación que le es propia.

Pensar al ser humano como naturaleza que es causa y efecto de sí misma convierte en rasgo esencial de su experiencia de sí la autoconservación, que enlaza con el principio del *esse conservare* de Spinoza. De ello concluye la interpretación de Adorno que

> la razón se define, en Kant como en Spinoza, como una racionalidad de la preservación de sí mismo, y para todo el rigorismo kantiano este motivo es tan poderoso que Kant incluye esta ley de

---

[13] KrV, A 802/B 830; Ribas (1978), 628.

[14] «Die Natur hat gewolt: dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe», en (AA 08), 390. Ímaz (1979), 44.

[15] KrV, B XIX; Ribas (1978), 21.

[16] «ein Ding existiert als Naturzweck, wenn es von sich selbst *(obgleich in zwiefachem sinne)* Ursache und Wirkung ist». KU, AA 05: 287; García Morente (1977), 281.

[17] «Zugleich sind die Blätter zwar Produkte des Baums, erhalten aber diesen doch auch gegenseitig; denn die wiederholte Entblätterung würde ihn töten, und sein Wachstum hängt von ihrer Wirkung auf den Stamm ab». KU AA05, 288-289; García Morente (1977), 282.

> auto-conservación entre los deberes hacia nosotros mismos en su doctrina detallada de la ética, la *Metafísica de la moral*[18].

Si leemos a Kant de modo que esta versión «naturalizada», en el sentido dicho, del ser humano alcanza a la ética, su fundamentación en la noción de razón apunta a una forma de racionalidad restringida a la conservación de un sí mismo, indeterminable excepto en sentido orgánico, como la que Adorno y Horkheimer critican como razón instrumental en el *Excurso sobre Odiseo* de su *Dialéctica de la ilustración*. Desde esta perspectiva, tampoco el imperativo categórico abre el camino para que coincidan una racionalidad de fines y una concepción que haga coincidir los intereses de la razón con los intereses de la humanidad, a la que Kant aspiraba en «El canon de la razón pura»[19]. El análisis de Adorno muestra una tensión entre la voluntad de una razón de fines, que representa los intereses de la humanidad, y una racionalidad instrumental, guiada solo por la meta de la autoconservación.

Este solapamiento entre acepciones contrapuestas de la noción de naturaleza, a lo largo de una serie de usos en diferentes contextos, hace que Adorno extraiga dos conclusiones que afectan de modo central a la demarcación, solo en apariencia sencilla, entre las nociones de autonomía y heteronomía. La primera es la que afirma que «en general todas las categorías que (Kant) usa en ética no son realmente sino las categorías por medio de las cuales se alcanza la dominación de la naturaleza»[20]. La tendencia de la razón a garantizar la auto-conservación convierte a esta en verdadera clave de bóveda de su teoría de la acción racional. Según ello, no queda excluida de esa tendencia del texto la parte más formal, y por tanto «pura», de su teorización ética: aun cuando esa tendencia pueda ser contraria a las intenciones subjetivas del autor, Adorno cree que puede decirse que «el propio imperativo categórico no es sino el principio para alcanzar la dominación de la naturaleza, elevada al rango de norma, y convertida en un absoluto»[21]. La idea del

---

[18] Adorno (1996), 204: «Also die Vernunft bestimmt sich, wie bei Spinoza, so bei Kant, doch auch als eine sich selbst erhaltende Vernunft, und trotz des kantischen Rigorismus ist dieses Motiv so stark, dass Kant dann in der ausgeführten Sittenlehre, der "Metaphysik der Sitten" (...) aufführt».

[19] KrV, A 797-798/B 825-826; Ribas (1978), 625-626.

[20] Adorno (1996), 155: «alle Kategorien, die er in der Ethik gibt, eigentlich nichts anders sind als solche der Naturbeherrschung».

[21] Adorno (1996), 155: «der kategorische Imperativ von Kant gar nichts anders ist, als das ins Normative gewendete, zum Absoluten erhobene Prinzip der Naturbeherrschung selber».

hombre considerado como fin en sí mismo deja paso al hombre considerado como dominador de la naturaleza exterior y de su propia dimensión de ser natural. La lectura de la Ilustración como un campo de fuerzas que se contradicen entre ellas, sin mediación posible que las supere y armonice, alcanza su expresión más lúcida en los textos de Kant que, en buena medida por eso, mantienen intacta su capacidad para interpelarnos cuando hoy intentamos reflexionar sobre nuestras propias contradicciones morales.

El diálogo de Adorno con los textos de Kant aspira a ser un modo actual de pensar esas contradicciones conceptuales de la moral; precisamente a causa de ellas, una filosofía actual no puede adoptar la forma del sistema, ni intentar partir de un lenguaje nuevo para conseguir un segundo comienzo del pensar, cuya ruptura con la tradición representaría una renuncia a lo más valioso del pensamiento transmitido. Adorno elabora su posición ética en su interpretación de Kant, precisamente porque considera que el núcleo de nuestros problemas éticos consiste en la relación conflictiva existente «entre la libertad y la ley»[22]; o en la relación, también plagada de conflictos, entre los intereses particulares y el punto de vista universalista[23]. Es la lucidez de Kant sobre esas tensiones conceptuales la que hace imposible afrontar los problemas actuales de la ética sin considerar las categorías centrales de su pensamiento sobre la moral.

Su posición teórica no representa ninguna variante de neo-kantismo, sino una confrontación de las categorías centrales del formalismo ético con los problemas morales propios de la sociedad actual, desde cuyo horizonte se realiza la lectura de Kant. Lo que Adorno lleva a cabo es una revisión creativa de una tradición a la que no podemos renunciar sin quedar empobrecidos; pero la perspectiva del intérprete ha explicitarse como un elemento productivo del diálogo.

El desarrollo hermenéutico de ese campo de fuerzas alcanza a la noción, indiscutiblemente central del imperativo categórico, cuya tensión interna en la teoría de la moral señala la interpretación de Adorno, tomando una de las formulaciones dadas en la *Fundamentación:* El «yo debo» significa que «nunca debo actuar sino de modo tal *que pueda también querer que la máxima de mi conducta sea ley*

---

[22] Adorno (1996), 30: «das Verhältnis von Gesetz und Freiheit».

[23] Adorno (1996), 33: «das Verhältnis zwischen dem Besonderem, den besonderen interessen (...) und dem Allgemeinen, das dem gegenübersteht».

universal»[24]. El uso del adverbio «también» *(auch)* expresa un dilema, a saber, si, como se suele entender, la acción moral ha de concebirse como efecto cuya causa es la ley, o si hemos de entender simplemente que «la máxima no entre en conflicto con una ley universal»[25]. En el segundo caso, podría entenderse que con el uso del «también» Kant expresa una «concesión a la naturaleza condicional de la acción que consiste en la comprensión de que es erróneo esperar una transición absolutamente suave entre esta y las leyes máximamente universales»[26]. La concesión respondería, según Adorno, a la voluntad de asegurar la fuerza necesaria para la realización efectiva del imperativo por sujetos humanos empíricos. Desde esta lectura, la propia formulación del imperativo se convierte en un campo de tensiones entre lo puro y lo empírico. Esa misma tensión se manifiesta en una caracterización de la voluntad realizada en la *Crítica de la razón práctica*. La versión oral de Adorno dice: «La razón sola es capaz de discernir la conexión de los medios con sus fines de modo que la voluntad puede incluso definirse como la facultad de los fines, puesto que estos son principios determinantes de los deseos...»[27].

El modo de operar de Adorno no resulta plenamente comprensible si no tenemos en cuenta su modo de entender los textos como verdaderos campos de fuerzas semánticas dotadas de una complejidad de elementos, fuerzas y matices que no pueden ser sometidos al principio lógico formal de coherencia y, menos aún, a la que impone la construcción de un sistema. Él piensa esa complejidad en términos de una dialéctica sin síntesis ni superaciones que la simplifiquen falseandola; y echa de menos ese enfoque en la construcción teórica de Kant que, a su modo de ver, en lugar de dar un tratamiento dialéctico a los conceptos, capta la complejidad y el antagonismo

---

[24] Adorno (1996), 188: «ich soll', heisst es da, 'niemals anders verfahren, als so, *dass ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden*».

[25] Adorno (1996), 188: «dass diese Maxime mit einem allgemeinen Gesetz nicht in widerspruch steht».

[26] Adorno (1996), 188: «ein Zugeständnis an die Art von Bedingtheit des Handelns liegt, die ja eben darin bestehet, dass eine solche reine Transparenz auf allgemeinste Gesetzmässigkeiten von ihr gar nicht erwartet werden kann».

[27] Adorno (1996), 188-189: «Vernunft allein ist vermögend, die Verknüpfung der Mittel mit ihrem Absichten einzusehen, so dass man auch —und nun kommt die Definition— den Willen durch das Vermögen der Zwecke definieren könnte, indem sie jederzeit Bestimmungsgründe des Begehrungsvermögens nach Prinzipien sind».

«por un continuo proceso de revisión y auto-corrección»[28]. Así, en el texto de Kant, por un lado va la expresión de «sus intenciones oficiales», y por otro «las innumerables correcciones con las que Kant intenta hacer justicia a las relaciones dialécticas a las que se encuentra»[29]. Y eso es exactamente lo que sucede con la caracterización de la voluntad que acabo de citar como elemento mediador entre la razón y los deseos; la tensión entre una razón que conecta medios y fines y es por ello la instancia de la autonomía, parece conectar, por la mediación de la voluntad, con el deseo, que introduce la heteronomía. La voluntad mueve al deseo estando subordinada a la razón. No puede expresarse con mayor claridad lo insostenible de una pretendida demarcación tajante entre autonomía y heteronomía.

La dialéctica no aceptada acaba por afectar a una de las piezas esenciales de la teoría kantiana de la racionalidad: la crítica que declara inviable como conocimiento a la psicología racional. En el texto que introduce los paralogismos de la razón pura Kant había advertido que

> «la experiencia interna en general y su posibilidad ... no pueden ser consideradas ... como conocimiento empírico, sino que deben ser tenidas por conocimiento de lo empírico en general», para advertir que «el menor objeto de percepción (por ejemplo, el placer o el dolor) que se añadiera a la representación general de la autoconciencia convertiría inmediatamente a la psicología racional en psicología empírica»[30].

La salida kantiana a esta alternativa consiste, como es bien sabido, en conceder estatuto trascendental al «yo pienso» como apercepción. Por otra parte, sus análisis del deseo, la voluntad, el entendimiento, etc., acaban por producir la impresión de que se está hablando de distintas facultades y operaciones de un principio anímico que, sin embargo, ha sido declarado efecto de un paralogísmo lógico. Si Kant no logra mantener inamovible la

---

[28] Adorno (1996), 189: «was eigentlich nur die Dialektik der Begriffe, also durch das Hineinnehmen des Widerspruchs in den Begriff selbst, geleistet werden könnte, durch einen immerwährenden Prozess der Revision und der selbstkorrektur leistet».

[29] Adorno (1996), 189: «die unzähligen Korrekturen, durch die dann Kant versucht, die dialektischen Verhältnisse, auf die er stöss, doch geltend zu machen».

[30] KrV, A 343/B 401; Ribas (1978), 329.

oposición entre un deseo empírico (fuente de heteronomía) y un deseo que obedece a la razón, y es por tanto autónomo, como parece ser el caso del sentimiento de respeto *(Achtung),* las tensiones que introduce la realidad descrita pueden hacer peligrar la consistencia de la construcción sistemática. De esa situación paradójica da Adorno como ejemplo el texto de la fundamentación sobre el *respeto,* que dice:

> aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno espontáneamente oriundo de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo[31].

El propio Kant inicia, en la *Fundamentación,* la nota a que pertenece el texto expresando el temor de ser malentendido por «buscar refugio en un oscuro sentimiento, en lugar de dar una solución clara». El temor parece justificado si se piensa en la falta de claridad de la noción de un sentimiento «oriundo de un concepto de la razón», y la falta de distinción entre este y otro «recibido mediante un influjo». El difícil estatuto de la reflexión sobre estos sentimientos apunta inevitablemente a una tensión, difícil de superar, entre autonomía y heteronomía. Si se relativiza, o incluso suprime esa distinción y dejamos de pensar hoy la moral desde la confrontación entre autonomía y heteronomía, como tantas veces se ha hecho después de Hegel, se hace posible pensar de un modo nuevo la articulación entre razón y deseo. Es la tentación que impone la exigencia actual de trascender la conversión de la razón en un mero instrumento sin relevancia para determinar fines.

Para finalizar, quisiera tomar en consideración la crítica material de valores, normas y acciones que se deriva del reconocimiento de que, tras la autocrítica de la modernidad, el pensamiento de Kant sigue siendo el hilo conductor de nuestra reflexión sobre los problemas morales actuales, tal como Adorno, pero también Horkheimer, la llevan a cabo. El kantismo de Horkheimer es bien distinto del que puede extraerse de una escisión entre ética y meta-ética. De un modo taxativo afirma: «Quiero partir de Kant: este mundo es el

---

[31] Adorno (1996), 196: «Allein wenn Achtung gleich ein Gefühl ist, so ist es doch kein durch Einfluss *empfangenes,* sondern durch einen Vernunftbegriff *selbstgewirktes* Gefühl». Garcia Morente (1967), 40, nota.

orden de los hechos de conciencia; no es nada absoluto»[32]. Y es esa dualidad entre los fenómenos y lo absoluto o, mejor dicho, su habitual lectura positivista, la que lleva a repetir el gesto kantiano de postular el anhelo de justicia, «de que el horror no sea la última palabra»[33].

Postular el anhelo de justicia desde el horror que produce un mundo administrado, y desde una existencia que se sabe finita, afectada por el sufrimiento y la muerte, impulsa a Horkheimer a ciertas reflexiones sobre las particularidades de nuestra forma de vida y sobre los valores que excluye. Pero ello no implica, como tampoco en Adorno, la aceptación de postulados que den contenido metafísico al «reino de la libertad». Esa es la parte de la autocomprensión de la primera modernidad que cae con la lectura de los textos de Kant como un campo de fuerzas en tensión. Horkheimer define la tarea de la crítica con estos rasgos: «designar lo que debe ser cambiado y conservar determinados momentos culturales. Por otra parte, ella debe describir el proceso de cambio al que está sometido nuestro mundo»[34]. Junto a la reivindicación última, que el anhelo de justicia expresa, y que da forma a nuestra protesta contra el sinsentido vigente, al contraponerle «el punto de vista moral», Horkheimer reivindica valores materiales, de origen schopenhaueriano, como la «compasión» y la «alegría compartida» contra la mera prevalencia del yo que se instaura con el individualismo en nuestra sociedad, y propone la «solidaridad con la miseria y la búsqueda de un mundo mejor» de los que afirma que son valores que «se han despojado de su manto religioso»[35].

Con la adopción de esos valores, la ética crítica no abandona el principio de una dialéctica negativa: debemos condenar lo censurable, lo que cosifica, o lo que produce sufrimiento; frente a ello, nuestro juicio y nuestra acción han de ser negativos. Pero no es posible

---

[32] Horkheimer (1985), 362: «Ich möchte von Kant ausgehen: Diese Welt ist die Ordnung von Bewusstseinstatsachen; sie ist nichts Absolutes», Gesammelte Schriften, Band7, Fischer, Fráncfort del Meno, 1985, s. 362. Tradución de J. J. Sánchez (2000), 207.

[33] Loc. cit.

[34] Horkheimer (1985), 345: «Die Kritische Theorie hat immer eine doppelte Aufgabe gahabt: das zu Verändernde zu bezeichnen und gewisse kulturelle Momente zu bewahren. Darüber hinaus hat sie den Prozess der Veränderung zu beschreiben, dem unsere Welt unterworfen ist». Sánchez (2000), 190.

[35] Horkheimer (1985), 393: «... das Streben nach einer besseren Welt haben ihr religiöses Gewand abgeworfen». Sánchez (2000), 173.

proponer un ideal afirmativo que guíe la transformación; siempre que se ha hecho eso, se ha incurrido en el error intelectual de postular la existencia de otro mundo distinto del fenoménico, de orden inteligible, que se apoya solo en la necesidad que sentimos de él. Ese error se convierte en «ideología» en acción cuando el mundo inteligible de las soluciones se introyecta como mundo fenoménico ubicado en nuestro futuro; la historia de las utopías que, en lugar de convertirse en causa de liberación, provocan nuevos sufrimientos, tiene multitud de ejemplos en la historia del siglo veinte. La crítica ha de preservar el anhelo de lo totalmente otro para distanciarnos críticamente del sinsentido dado, del sufrimiento evitable, de la injusticia; para no quedarnos en la mera aceptación positivista de lo dado en el mundo fenoménico.

Pero no ha de confundirse ese anhelo con un postulado de la razón práctica, ni menos con una demostración teórica. El viejo Horkheimer, en el que suele señalarse una recuperación de la sensibilidad religiosa, e incluso cierto conservadurismo, lo justifica en términos kantianos: «para mí, como enseña Kant, el Absoluto no puede ser representado»[36]; lo que explica que «según la Teoría Crítica el bien como tal, lo positivo absoluto, no puede ser representado»[37].

Las afirmaciones de Horkheimer sitúan su comprensión del papel de la religión en línea con el aforismo de *Minima Moralia* en que Adorno señala la capacidad que la metafísica tiene de producir iluminaciones, en el sentido de Benjamin, justo en el momento histórico de su derrumbe final. Justo en el momento en que no podemos creer los dogmas que nos transmite la tradición de la religión, es cuando estos (o la figura de una sociedad que ha prescindido resueltamente de ellos) nos hacen ver su aportación esencial: su capacidad de establecer una tensión con lo existente, con lo fenoménico dado; tensión que nos permite rechazar que lo que nos ofrece como única realidad fenoménica la sociedad administrada, aquella injusticia a la que hay que resignarse, constituya la última palabra. Esa tensión con el ideal religioso del bien, que alude a lo absolutamente otro, nos permite pensar lo existente como inaceptable. El carácter productivo de esa tensión, no obstante, no puede ser pensado como la presencia de algo representable; basta con mantener abierta esa ten-

---

[36] Horkheimer (1985), 353: «...für mich, wie Kant lehrt, das Absolute nicht darstellbar ist». Sánchez (2000), 196.

[37] Horkheimer (1985), 354: «Es ist wahr, dass gemäss der Kritischen Theorie das Gute schlechthin, das absolute Positive nicht darzustellen ist». Sanchez (2000), 197.

sión. Con ello, el ejercicio crítico de ese Kant que Adorno trae a pensar el presente requiere, como hemos visto, adoptar posiciones de denuncia de las situaciones injustas establecidas, y el compromiso con los valores que permiten esa denuncia. De otro modo, y como señala Adorno «Toda responsabilidad concreta desaparece en la representación abstracta de la injusticia universal»[38]. Esa es la virtualidad que hace de Kant un interlocutor insoslayable para pensar los problemas éticos del presente.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Th. W. (1964), *Minima Moralia,* Fráncfort del Meno.
— (1996), *Probleme der Moralphilosophie,* Fráncfort del Meno.
HORKHEIMER, M. (1985), *Gesammelte Schriften,* Band7, Fráncfort del Meno. trad. por J. J. Sánchez.
— (2000), *Anhelo (2000): Anhelo de justicia. Teoría crítica y religión,* Madrid.

[38] Adorno (1964), 334: «In der abstrakten Vorstellung des universalen Unrechts geht jede konkrete Verantwortung unter» y Chamorro (2004), 29.

HISTORIA Y COSMOPOLITISMO

Pensar la Historia

Gustavo Leyva
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México)
Universidade Federal do ABC (Brasil)
g.leyvm@gmail.com

En este texto voy a ocuparme de las relaciones entre la filosofía y la historia en Kant tomando como eje central de reflexión la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784 en AA 08). Para ello procederé en tres pasos. En el primero de ellos trataré, al modo de un proemio, de las maneras en que ha sido desarrollada la reflexión filosófica sobre la historia (I). Posteriormente, dirigiré mi atención al modo en que Kant comprende la relación de la razón con la con la acción (II), para, a continuación, centrar mi atención en el modo en que debe ser entendida la relación de la razón práctica con la historia, el Derecho y la política [III]. Concluiré realizando algunas consideraciones sobre la relevancia y el alcance de la comprensión filosófica de la historia ofrecida por Kant (III).

I. Las relaciones entre la filosofía, por un lado, y la historia, por el otro, han sido siempre variadas y complejas[1]. Puede señalarse así, en primer lugar, el modo en que la filosofía ha intentado ofrecer una

[1] Cfr., Angehrn (2004), 328 y sigs.

reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la historia, de su conocimiento y su comprensión en una vertiente que aparece representada —ya desde las postrimerías del siglo XIX y los inicios del XX— por Wilhelm Dilthey y su tentativa por elaborar una «crítica de la razón histórica»[2]. La reflexión de la filosofía sobre la historia se ha desarrollado también, en segundo lugar, bajo la forma de una interrogación sobre la historicidad de la existencia humana, de nuestro ser-en-el-mundo, en la forma paradigmática en que una propuesta de esta clase fue realizada en el primer tercio del siglo anterior por Martin Heidegger en *Sein und Zeit* (1927). Una tercera forma se localiza en el espacio de la pregunta por la relación entre la historia «objetiva», vivida por los hombres que la hacen y la sufren, por un lado, y, por el otro, la «ciencia histórica» como aquella disciplina por medio de la cual los historiadores buscan hacer frente a esa historia vivida para pensarla y comprenderla. Es en este sentido que se ha destacado el papel de la memoria como una suerte de materia prima de la historia, como «el vivero donde abrevan los historiadores» (Jacques Le Goff) que se encuentra a la vez permanente amenazado por el olvido que acecha a los individuos y a las sociedades. En el marco de estas consideraciones se ha planteado así, por ejemplo, una interrogación en torno a la memoria colectiva de una nación y al modo en el que esta surge en un plexo de relaciones entre «los lugares de la memoria» (Pierre Nora), los monumentos, los museos y los archivos, las conmemoraciones colectivas y las fiestas, los símbolos y los emblemas, las instituciones y las categorías y ordenamientos administrativos, políticos, espaciales y temporales. Ello supone una mirada atenta a la manera en que los usos sociales y políticos de la memoria se ligan a otras tantas formas diversas de lógicas de establecimiento, reafirmación y revisión crítica de la propia identidad —sea para reconstruir un tejido social desgarrado, para reivindicar y hacer justicia a una historia o tradición marginalizada, para fortalecer un sentimiento nacional amenazado o para revisar críticamente el relato de la propia identidad[3]. Una cuarta y última forma, en fin, se ha caracterizado por la pretensión de ofrecer una interpretación de la historia ya no solo de una sociedad o de una nación en particular, sino de la humanidad considerada en su conjunto y com-

---

[2] Formulada, como se sabe en Wilhelm Dilthey: «*Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*» (1910).

[3] Cfr., por ejemplo, Habermas (1994) y Ricoeur (2000). Véase también, Rüsen (2013).

prendida bajo la lógica del progreso, sea este en el plano económico, material, o bien cultural, moral y jurídico[4]. Es en el peculiar cruce de las cuatro formas anteriormente señaladas —acaso con especial significación de la última de ellas— donde podría ser localizada aquella que ha sido denominada la «filosofía de la historia».

La expresión «Filosofía de la Historia» apareció por vez primera, como se recordará, en una reseña publicada por Voltaire en 1764 sobre la *Complete History of England* (1754-1762) de Hume[5]. Es también a la pluma de Voltaire que se deben tanto un *Essai sur l'histoire génerale et sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) como un ensayo con el título expreso de *Philosophie de l'histoire* (1765). Aunque en ellos su autor no ofrece todavía una comprensión de lo que podría ser denominada una «filosofía de la historia» en sentido estricto, es posible encontrar ahí, no obstante, una tentativa por ofrecer una suerte de bosquejo de la historia que se despliega al modo de un contrapunto a la visión teológica de Jacques Bossuet en su *Discours de l'histoire universelle* (1681) y, por supuesto, de San Agustín en *De civitate Dei* (413-426). Así, para Voltaire no se trata más de comprender los acontecimientos históricos bajo la perspectiva de un plan divino sino, mejor, de ofrecer una explicación natural de los mismos. Una comprensión de esta clase se proyectaría ahora —espacialmente— al mundo como horizonte de la experiencia y acción humanas, y —temporalmente— al desarrollo ya no del individuo ni de una sociedad en particular, sino de la especie humana como un todo en el plano del tiempo[6]. De este modo, prácticamente desde su origen, la filosofía de la historia se vinculó a la concepción de que el decurso de la historia debía ser interpretado bajo la figura de un progreso de la humanidad hacia un mejoramiento gradual, rasgo que caracterizó especialmente al programa de la *Aufklärung*[7]. Como bien lo ha recordado Herta

---

[4] Puede considerarse a este respecto un arco de reflexión que inicia con *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) de Herder, pasa por *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806) de Fichte y las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837, edición de Eduard Gans) de Hegel, para culminar en obras como el *Manifest der Kommunistischen Partei* (1848) de Karl Marx y Friedrich Engels o la *Kritik des Gothaer Programms* (1875) debida a la pluma de Marx.

[5] Cfr., Dierse y Scholtz (1974).

[6] Cfr., Höffe (2012), 274 y sigs.

[7] Cfr., ante todo, Löwith, 1949-1953. Véase también, Nisbet (1980); Rohbeck (1987), Angehrn (1991) y Nagl-Doceckal (2003). Para el caso específico de Kant, véase Kleingeld (1995).

Nagl-Doceckal, especialmente a lo largo del siglo xx iniciaron una serie de discusiones en torno a si la idea de una filosofía de la historia podría o no considerarse como un proyecto genuinamente moderno —este es el caso, por ejemplo, de Hans Blumenberg[8]— o si no, más bien, debería ser explicado a partir de una transformación del pensamiento escatológico de la tradición judeo-cristiana en el marco de un proceso de secularización que dio origen a la modernidad —es en este sentido que pueden mencionarse reflexiones como las desarrolladas por Carl Schmitt[9], Karl Löwith[10] o Jakob Taubes[11]. Fue también durante el siglo anterior que se puso radicalmente en cuestión el estrecho vínculo entre historia y progreso establecido por el pensamiento de la *Auklärung* —fuera ello desde la vertiente abierta por una filosofía de la ciencia que crítica, por ilegítima, la tentativa por establecer y verificar afirmaciones empíricas sobre el futuro, algo que caracterizaría más bien a la profecía y no a la ciencia (este es el caso, por ejemplo, de Karl Popper)[12], fuera porque la visión de las catástrofes que caracterizaron al siglo xx terminaron por mostrar más bien el indisoluble enlace del decurso de la historia no tanto con el progreso, sino más bien con una regresión hacia la barbarie (a este respecto puede pensarse en Walter Benjamin[13] o en Theodor W. Adorno y Max Horkheimer)[14], o fuera porque, en la idea rectora que subyace a toda filosofía de la historia, se deja de lado la radical diversidad y heterogeneidad del acontecer histórico al igual que sus «pequeñas narrativas» que se integran forzadamente en una «gran narrativa» que, al modo de un gran metarrelato, aniquila el juego de las diferencias que caracteriza a la historia (y en este punto puede pensarse en Jean-François Lyotard[15], en el desplazamiento operado por Foucault desde la «historia global» —empeñada en organizar la inteligibilidad de los acontecimientos a partir de un centro único— en dirección a una «historia general» que se propondría más bien desplegarlos en un espacio de dispersión[16], o

---

[8] Cfr., Blumenberg (1966).
[9] Cfr., Schmit (1922).
[10] Cfr. Löwith (1949-1953).
[11] Cfr., Taubes (1947).
[12] Cfr., Popper (1957).
[13] Cfr., Benjamin (1940).
[14] Cfr., Adorno y Horkheimer (1944).
[15] Cfr., Lyotard (1979).
[16] Cfr., Foucault (1969).

bien en el modo de entender y practicar la historia por parte de autores como Carlo Ginzburg)[17].

Me dirigiré a continuación a algunos de los problemas anteriormente mencionados buscando comprenderlos en el marco de las relaciones entre la razón y la historia en el pensamiento de Kant. Conviene recordar a este respecto que ya varios estudiosos de su obra han destacado que el interés de Kant por la historia puede ser encontrado en forma expresa a partir de la década de los ochenta del siglo XVIII y se prolonga a lo largo de la de los noventa. Así, la expresión «*Geschichte* [Historia]» aparece ya en el título de dos textos kantianos de ese período: por un lado, en la la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); por el otro, en *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786). Los aspectos temáticos tratados en estos textos reaparecen tanto en la *Rezension* (1784-1785) escrita por Kant en dos partes a propósito del libro *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791) de Herder, como en el primer apartado de *Zum ewigen Frieden* (1795), en el segundo de los debates en *Streit der Fakultäten* (1798), al igual que en el último apartado de la segunda parte de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798)[18]. El propósito que anima a la reflexión de Kant es el de realizar una consideración de la historia comprendida filosóficamente desde el horizonte normativo ofrecido por la razón y su relación con la libertad y su despliegue en el ámbito de la moral, del Derecho y de la política, suministrando así una idea de progreso en un sentido quizá más modesto —y acaso más frágil— del que caracterizara a buena parte de los pensadores de la *Aufklärung*.

II. Para analizar en forma más precisa la consideración filosófica de la historia ofrecida por Kant creo que sería preciso recordar brevemente cómo se desarrolla la comprensión de la razón práctica elaborada por nuestro filósofo. En efecto, dicha comprensión podría ser entendida en buena medida como una respuesta al desafío planteado por David Hume quien, como se recordará, le había negado a la razón toda posibilidad de incidencia en la acción para terminar por ofrecer una visión *reductiva* de la misma que la restringía al razonamiento *demostrativo* [matemático], por un lado, y al *probable* [experimental], por el otro, sin dejar ningún espacio para la posibi-

[17] Cfr., Ginzburg (1976).
[18] Cfr., Höffe (2012), 276 y sigs.

lidad de un razonamiento práctico, de una razón de la acción[19]. Kant por su parte buscará conceder a la razón una incidencia decisiva sobre la acción, realizando para ello una distinción entre tres posibles formas de articulación de la razón con la acción que se presentan como otras tantas posibles configuraciones de la razón de la acción, de la razón práctica, a saber: la razón *técnica*, la *pragmática* y la *moral* a las que se agregará posteriormente una cuarta que podría ser denominada la razón *jurídica* o, incluso, la razón *jurídico-política*. Así, por ejemplo, en su *Vorlesung über Ethik* publicada por Paul Menzer en 1924[20] y cuyo texto remite a lecciones impartidas entre los años 1775 y 1780, Kant se refiere a las tres primeras de las configuraciones anteriormente mencionadas —esto es, a la *técnica,* a la *pragmática* y a la *moral*— y ofrece un enlace entre las primeras formulaciones de ellas que aparecen en las *Lecciones sobre Antropología* y las versiones más acabadas de ellas que aparecen en obras como la *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) o la *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), por el otro. De este modo, ya desde el inicio de esta *Vorlesung,* Kant traza una distinción entre tres clases de «reglas prácticas», a saber: las reglas prácticas [*die praktischen Regeln*] que dicen lo que debe suceder son de tres clases: reglas de la habilidad [*Geschicklichkeit*], reglas de la prudencia [*Klugheit*] y reglas de la moralidad [*Sittlichkeit*] (cfr., *VE,* 5).

Como se recordará, las reglas de la *habilidad* son analizadas por Kant en su enlace con las ciencias naturales particulares destacando

---

[19] Como se recordará, Hume se opone a una concepción corriente —y, según él, en último término errónea— de la relación entre la razón y la acción. Ello buscará demostrarlo al probar «*...en primer lugar,* que la razón sola no puede ser jamás un motivo para ninguna acción de la voluntad; y, *en segundo lugar,* que ella no puede jamás oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad» (Hume, 1739, 413). Las referencias a *A Treatise of Human Nature* están tomadas de la edición al cuidado de L. A. Selby-Bigge y P. H. Nidditch: David Hume, *A Treatise of Human Nature,* Edited, with an Analytcal Index, by L. A. Selby-Bigge. Second Second Edition with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford/Nueva-York, Oxford University Press. Así, para Hume, la razón —a la que se le ha atribuido tradicionalmente un papel determinante en la génesis de la acción— no puede en realidad jamás ser suficiente para producir por sí sola una acción: «...la razón es enteramente inerte *(wholly inactive)* y no puede jamás ni prevenir ni producir ninguna acción o afección» (Hume, 1739, 458).

[20] *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, hrsg. von Paul Menzer, Berlín, Pan-Verl. Heise, 1924. En la edición de la Academia (AA) corresponde a este texto —aunque sin ser idéntico con él— la *Moralphilosophie Collins* (cfr., AA XXVII 237-473. Me refiero a este texto con la abreviatura *VE* indicando inmediatamente a continuación el (los) número(s) de página(s) correspondiente(s).

especialmente la manera en que los conocimientos suministrados por estas se integran y aplican en el ámbito de la acción humana abriendo así el marco para un análisis más preciso de la dimensión *técnica* en la acción humana. En ella se consideran los fundamentos y condiciones previas que deben ser atendidas para que el hombre pueda realizar los fines que le han sido impuestos por la razón para la preservación de la vida y la necesidad de su reproducción material. Las reglas *pragmáticas,* por su parte, aparecen referidas tanto a intenciones y preferencias subjetivas de los agentes, como también, sobre todo, al fin en el que, de acuerdo a Kant, se resumen e integran los diversos fines humanos, a saber: el de la felicidad. Finalmente, las reglas de la *moralidad* se comprenden como dotadas de una validez que no se encuentra determinada por ninguna otra condición adicional y se refieren, como se sabe, a obligaciones intersubjetiva y universalmente vinculantes que todo ser humano tiene frente al resto de sus congéneres. Especialmente el análisis de las reglas de prudencia así como el de las de la moralidad muestra para Kant —y es aquí que se inscribe su crítica a Hume— cómo en unas y otras los deseos y sentimientos del agente pueden incorporarse reflexivamente en la acción posibilitando así una incidencia, una determinación de la razón sobre la propia acción.

Inspirados por esta distinción entre tres diversas figuras de la razón práctica ofrecida por Kant, algunos filósofos contemporáneos como Jürgen Habermas han propuesto una lectura de ella localizando en su interior a las que serían quizá las corrientes más representativas en la discusión moral contemporánea[21]. Así, de acuerdo a él, las tradiciones empirista y utilitarista podrían ser comprendidas como diversas tentativas de entender —y reducir— la razón práctica a su figura *técnica*. La tradición inspirada por Aristóteles, a su vez, concebiría la razón práctica ante todo bajo la figura de la razón *pragmática* de una prudencia o una facultad de juzgar que recoge la pregunta por la vida feliz e intenta esclarecer el contexto del *ethos* o de la *Sittlichkeit* en el que se localiza el sujeto y la forma en que ese contexto aparece como un marco irrebasable en la historia de la vida del agente[22]. Finalmente, la propuesta kantiana se caracte-

---

[21] Otro ejemplo podría ser: Peter F. Strawson con su distinción entre una «moralidad social», por un lado, y un «ideal individual», por el otro. Cfr., Strawson (1974).

[22] Esto podría ser pensado o bien en la línea de la reflexión de Hegel sobre la *Sittlichkeit [eticidad]* en su *Rechtsphilosophie* (cfr., Hegel, 1821), o bien en la ver-

rizaría precisamente por localizar a la razón práctica ante todo en la figura de la razón práctico-*moral* en la que la razón, la libertad, la autonomía y la sujeción bajo principios y reglas de acción universalmente vinculantes se comprenden en el interior de una relación indisoluble[23].

La razón práctica pasa a ser comprendida de este modo como la capacidad de reflexionar, aducir razones, justificar, evaluar, mantener y distanciarse críticamente de motivos, valores y normas, de reflexionar sobre decisiones, de interrogar críticamente a estas lo cual constituye un componente esencial de lo que significa ser un sujeto[24].

Creo que una comprensión de la razón como esta se encuentra en condición de ofrecer una respuesta al modo en que debe ser entendida la relación de la razón práctica con la historia, la moral, el Derecho y aún la política. Es de ello que habré de ocuparme a continuación.

III. La función y relevancia de las cuatro configuraciones de la razón práctica anteriormente señaladas —a saber: la *técnica,* la *pragmática,* la *moral* y la *jurídica* o *jurídico-política*— me parece central para la elaboración, desarrollo y comprensión no solamente de la filosofía moral y jurídica kantianas, sino también de su filosofía de la historia. En efecto, ya algunos estudiosos de la obra de Kant como Norbert Hinske han analizado en forma precisa el modo en que se presentan inicialmente tres de las figuras de la razón ya mencionadas, a saber: la *técnica,* la *pragmática* y la *moral,* y la relevancia que ellas pueden tener para su comprensión filosófica de la historia[25]. De acuerdo a ello, la historia de la humanidad puede ser analizada y reconstruida filosóficamente en tres planos diversos: *i)* el de la *cultura, ii)* el de la *civilización* y, finalmente, *iii)* el de la *moralidad*. Kant se refiere a los dos primeros utilizándolos en un sentido distinto al

---

tiente abierta por el concepto de *Lebensform [forma de vida]* en el segundo Wittgenstein (cfr., Wittgenstein [1953]).

[23] Cfr., Habermas (1991). Véase también, Nagel (1979), especialmente «The Fragmentation of Value», págs. 128-142 y Larmore (1987).

[24] Puede verse a este respecto la sugerente interpretación de Christine Korsgaard que liga la autonomía a lo que ella denomina la «identidad práctica» del sujeto (cfr., Korsgaard, 1996).

[25] Cfr., a este respecto, Hinske (1979), 114 y sigs. Infelizmente Hinske no considera a la cuarta de estas figuras a la que me he referido ya anteriormente, esto es, a la de la razón *jurídica* o *jurídico-política*.

que actualmente tienen y orientándose más bien por el modo en que se entendían estos términos en el siglo XVIII[26]. Así, de acuerdo a Kant, el resultado del desarrollo de la racionalidad práctico-*técnica* ha producido la *cultura;* el de la racionalidad práctico-*pragmática,* la *civilización* y, finalmente, el de la racionalidad práctico-*moral,* la *moralidad*. A lo anterior debe agregarse, por supuesto, lo que podría ser considerado como el resultado de la racionalidad práctica en el plano *jurídico-político* vinculada a lo que podría ser denominado una *juridificación,* entendida esta en un sentido bastante preciso, a saber: el de la organización y regulación —tanto de la convivencia entre los ciudadanos de las sociedades modernas como de las obligaciones y límites de la acción del Estado con respecto a los propios ciudadanos— a partir del marco ofrecido por un régimen basado en el Estado de Derecho moderno [*Rechtsstaatlichkeit*] y bajo los principios suministrados por los Derechos Humanos. La filosofía de la historia se enlaza así en forma indisoluble no solo con la filosofía moral, sino también con la Filosofía del derecho al igual que con la Filosofía Política en el marco de un «diagnóstico de época [*Zeitdiagnose*]» específico.

En efecto, la comprensión filosófica de la historia de Kant ofrece un parámetro normativo para el análisis de su propia época —esto es, de la época moderna que en el prefacio a la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* se caracterizara justamente como «la época de la crítica [*das Zeitalter der Kritik*] *(KrV,* A22)— y, con él, un diagnóstico de su tiempo [*Zeitdiagnose*] bajo la forma de una reflexión acaso no tanto sobre el sentido de la historia como, más bien, bajo la forma de su reconstrucción normativa y, de ese modo, de una crítica al propio presente en el que tiene lugar la reflexión del filósofo. Podría decirse así que su propia época se le presenta a Kant como caracterizada por un desfase entre el desarrollo de los planos de la cultura y la civilización, por un lado, y un retraso comparativo en el despliegue de la Moralidad y de los principios del Estado de Derecho y el imperio de los Derechos Humanos, por el otro[27]. Es así que señala en la Séptima Proposición de la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* de 1784:

---

[26] Cfr., a este respecto, por supuesto, el clásico trabajo de Norbert Elias: Elias (1939).

[27] Pueden encontrarse antecedentes de estos motivos, por supuesto, en los *Discursos* de Rousseau (cfr., Rousseau, 1750 y 1755).

> Estamos *cultivados* [*kultiviert*] en un alto grado por el arte y la ciencia. Estamos *civilizados [zivilisiert],* hasta el exceso, para toda clase de cortesía [*Artigkeit*] y decencia [*Anstädigkeit*] sociales Pero, para considerarnos ya *moralizados [moralisiert]* falta aún demasiado. Pues la idea de la moralidad pertenece aún a la cultura; el uso de esta idea, sin embargo, que desemboca solamente en lo semejante a la moral [*Sittenähnliche*], en la decencia exterior, constituye meramente la civilización [*Zivilisierung*]. No obstante, mientras los Estados utilicen todas sus fuerzas para sus vanos y violentos propósitos de expansión e inhiban así, sin cesar, el lento esfuerzo de la formación interna del modo de pensar de sus ciudadanos [*der inneren Bildung der Denkungsart ihrer Bürger*] y les sustraigan a estos todo apoyo para este propósito, no puede esperarse nada de este género [= del ser humano], porque para ello se requiere de un largo trabajo interior de toda colectividad para la formación de sus ciudadanos [*eine langere innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger*]. Pero todo lo bueno que no esté rellenado con convicción moralmente-buena [*moralisch-gute Gesinnung*] no es nada más que mera apariencia [*Schein*] y miseria resplandeciente *(Idee* AA VIII, *Siebenter Satz,* 26 y sigs.).

Su propio presente le aparece a Kant caracterizado así por una suerte de déficit normativo en el desarrollo de la moralización y la juridificación con respecto al progreso técnico y material producidos tanto por la cultura como por la civilización. Su propuesta se vinculará así con una exigencia en el desarrollo de la razón en el plano de la moralidad y en el del Derecho y la política que sea capaz no solo de acompañar, sino también, a la vez, de acotar el despliegue de la cultura y de la civilización, las tensiones y contradicciones que acompañan a ese desarrollo, y de regular las relaciones de los hombres entre sí y de ellos, en tanto que ciudadanos, con el Estado en las sociedades modernas bajo principios universalmente vinculantes expresados en el orden del Derecho que garanticen la libertad de los individuos. Es a ello a lo que Kant se refiere en la Quinta Proposición de la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...:*

> El más grande problema para el género humano a cuya solución la naturaleza lo obliga es la consecución de una sociedad civil que administre el Derecho de modo universal. Ya que solo en la sociedad, y por cierto en aquella que posea la mayor libertad y, por tanto, un antagonismo general de sus miembros y, no obstante, la más exacta determinación y aseguramiento de los límites

> de esta libertad para que ella pueda existir con la libertad de otros —ya que solo en ella puede ser alcanzada la suprema intención de la naturaleza en la humanidad, a saber: el desarrollo de todas sus disposiciones [...] así, una sociedad en la cual la libertad bajo leyes exteriores se encuentre enlazada en el mayor grado posible con poder irresistible, esto es, una constitución civil perfectamente conforme a Derecho tiene que ser la tarea suprema de la naturaleza para el género humano [*Das größte Problem für die Menschengattung, zu dessen Auflösung die Natur ihn zwingt, ist die Erreichung einer allgemein das Recht verwaltenden bürgerlichen Gesellschaft. Da nur in der Gesellschaft und zwar derjenigen, die die größte Freiheit, mithin einen durchgängigen Antagonism ihrer Glieder und doch die genauste Bestimmung und Sicherung der Grenzen dieser Freiheit hat, damit sie mit der Freiheit anderer bestehen könne, — da nur in ihr die höchste Absicht der Natur, nämlich die Entwickelung aller ihrer Anlagen, in der Menschheit erreicht werden kann [...]: so muß eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein*] *(Idee* AA VIII, *Fünfter Satz,* 22).

En una reflexión de esta clase se enlazan así, como ya se ha dicho, la comprensión y evaluación normativa de la historia y el diagnóstico de época [*Zeitdiagnose*] con una propuesta no solamente moral ni exclusivamente jurídica, sino también, incluso, *política* tanto en el interior de una sociedad en el marco de un Estado-nación como, también, en el plano internacional de las relaciones entre los diversos Estados-nación. En efecto, el despliegue y afianzamiento de la razón práctica tanto en el ámbito de la moral como en el del Derecho está íntimamente entrelazado con el establecimiento de una sociedad civil conforme a los principios del Derecho [*eine allgemein das Recht verwaltende bürgerliche Gesellschaft*], según se ha señalado al recordar la Quinta Proposición de la *Idee...,* en donde cada miembro de la sociedad —esto es, cada ciudadano— pueda realizar y desplegar su autonomía tanto en el plano privado (a través del aseguramiento y protección, por medio de un orden de libertades establecido jurídicamente, de un espacio de acción en el que cada ciudadano pueda trazarse y perseguir sus planes y proyectos de vida personales) como en el público (mediante la garantía y promoción de la libertad de los ciudadanos para configurar activa y colectivamente su convivencia en el espacio público) en el interior de un

régimen basado sobre el Estado de Derecho[28]. Como se ha destacado ya, un trazo fundamental de esta conformidad de la sociedad civil con el orden del Derecho es el de que en esa sociedad se garantice y asegure «la mayor libertad [*die grösste Freiheit*]» para cada uno de sus miembros y se establezca, a la vez, una clara determinación y aseguramiento de los «límites [*Grenzen*]» de esa libertad de modo que la libertad de cada uno de ellos pueda coexistir y ser compatible con la libertad de cada otro —se trata de la que Kant denomina, pues, «libertad bajo leyes externas [*Freiheit unter äusseren Gesetzen*]» que será analizada posteriormente en el marco de una reflexión sobre el Derecho [*Recht*] en la *Metafísica de las Costumbres [Metaphysik der Sitten]* (1797). Una sociedad civil así entendida ha de asumir de ese modo la forma de una «constitución civil justa [*gerechte bürgerliche Verfassung*]» cuya edificación y mantenimiento plantean, al decir de Kant, «la tarea suprema de la naturaleza para el género humano [*die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung*]» (ibíd., *Fünfter Satz).* Solo en una sociedad así estructurada será posible, de acuerdo a Kant, el ejercicio y desarrollo tanto de la razón teórica como de la práctica, pues ambas requieren como su condición necesaria del debate razonado y de la discusión argumentada entre los ciudadanos, solo en cuyo interior, al decir de Kant, puede florecer y mantenerse la razón no como una razón exclusivamente individual ni tampoco bajo la forma de una razón de Estado, sino más bien como una razón pública. El modelo en el que Kant piensa es, como se recordará, el de un republicanismo basado en el imperio del Derecho —esto es, el de un régimen de Estado de Derecho [*Rechtsstaatlichkeit*] configurado a partir de los principios y reglas establecidos por los Derechos Humanos—, en la separación entre los diversos poderes —Kant se refiere específicamente al ejecutivo y al legislativo—, en donde uno y otro poderes están enlazados con las necesidades y decisiones de los ciudadanos e impere el principio de publicidad que permita justificar principios, reglas y normas lo mismo que acciones y decisiones en el marco de una exposición, discusión y argumentación públicas entre los ciudadanos[29].

Así, una comprensión *filosófica* de la historia podrá ser realizada en forma adecuada solo desde la perspectiva abierta tanto por el desarrollo de la moral como por el despliegue del Derecho y del

---

[28] Cfr., a este respecto, Rawls (1995) y Habermas (1995).

[29] Cfr., Kant, *Zum ewigen Frieden,* especialmente: *Zweiter Abschnitt.* Sobre este punto, véase Kersting (1984).

Estado de Derecho y de una comprensión de la política conforme a ellos. Estos momentos se enlazan, a su vez, con una consideración del ser humano no como mero individuo, sino más bien como un «ser genérico [*Gattungswesen*]» ampliando con ello el horizonte de la reflexión más allá de la determinación e intenciones individuales para incorporar la perspectiva de la especie humana en su conjunto, de la humanidad como unidad histórico-sistemática[30]. Con ello se ofrece un parámetro normativo para la evaluación de acciones y acontecimientos lo mismo que para la de las normas e instituciones de una sociedad determinada, colocándose en la escala ya no del individuo sino en una perspectiva del género [*Gattung*] y de carácter cosmopolita.

En efecto, en la Séptima Proposición de la ya mencionada *Idee,* Kant introduce el principio «cosmopolita» señalando que el problema de la erección de la «constitución civil perfecta [*vollkomene bürgerliche Verfassung*]» depende de la erección de una «relación exterior entre Estados conforme a leyes [*ein gesetzmäßiges äußeres Staatenverhältnis*]» y no puede resolverse sin este último. Sin esta condición, señala él ahí, el antagonismo entre los Estados expresado en hostilidades de diverso tipo y en guerras de mayor o menor intensidad y duración haría imposible salir de una situación sin ley y entrar en una «federación de pueblos» [*Völkerbund*] en el que el más pequeño Estado esperaría su seguridad y derechos no del propio poder sino de esta «federación de pueblos [*Foedus Amphyctyonum*]», de un «poder unificado y de la decisión de la voluntad unificada conforme a leyes [*von einer vereinigten Macht und von der Entscheidung nach Gesetzen des vereinigten Willens*]», según anotará Kant en *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795). Con ello el parámetro normativo ofrecido por la que hemos denominado razón *jurídica* se desplaza desde el plano de una sociedad en el interior de un Estado-nación particular en dirección a un plano cosmopolita centrado en la correcta relación jurídica entre diversos Estados a escala global[31]. Así, el imperativo de una juridifica-

---

[30] Cfr., a este respecto, por ejemplo, la *Reflexión,* 1467 en AA XV 645 y sig. Véase en relación a esto: Hinske, 1979; Brandt, 1999 y 2001.

[31] La comprensión filosófica de la historia se enlaza así con una propuesta cosmopolita que se irá delineando en forma más precisa a lo largo de la década de los noventa. Así, en la *Kritik der Urteilskraft* (1790), en el marco de sus esfuerzos por enlazar a la filosofía teórica y a la práctica, habrá de reaparecer el tema del cosmopolitismo en Kant para ser nuevamente retomado tanto en *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793) como en *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793). En *Über den*

ción de las relaciones externas —tanto de los individuos entre sí como de su relación con el Estado del cual son ciudadanos, al igual que entre los diversos Estados sobre la faz de la Tierra— se enlaza con una comprensión de la política que muestra a esta como mediadora entre los principios prácticos, el fin impuesto por la razón práctica tanto moral como jurídica, las posibilidades históricas de su realización y la acción tanto de los Estados como de los ciudadanos. La realización de esta idea supone así, señala Kant, la contención y regulación por las normas —tanto morales como jurídicas— de la «voluntad propia [*eigener Wille*]» por y bajo una «voluntad de validez universal [*allgemeingültiger Willen*]» lo cual requerirá no solo leyes [*Gesetze*] sino también «violencia [*Gewalt*][32] (cfr., *Idee* AA VIII, *Sechster Satz,* 23) para concluir señalando que se trata aquí solo de una idea a la que nos iremos aproximando [«*Nur die Annäherung zu dieser Idee ist uns von der Natur auferlegt* »] (ídem).

Es en este sentido que Kant se plantea en la Octava Proposición de la *Idee...* la pregunta en torno al carácter «exaltado [*schwärmerisch*]» o «quiliástico» de una idea semejante (cfr., *Idee* AA VIII, *Achter Satz,* 27). Así, de acuerdo a Kant, esta idea no puede entenderse como un deseo exaltado cuya realización debería proyectarse hacia el fin de los tiempos. Cabe recordar en este sentido que ya desde la Segunda Proposición de la *Idee zu einer allgemeinen...* (1784) el propio Kant había señalado que un desarrollo de la historia orientado por una idea semejante requería de «tentativas [*Versuche*]», de «práctica [*Übung*]», de «enseñanza [*Unterricht*]» y, por supuesto, de diversos «procesos de aprendizaje [*Lernen*]» que son hechos posibles y llevados a cabo en primera instancia por los ciudadanos y, en segunda instancia, por aquellos Estados en los que se han consolidado la *Rechtsstaatlichkeit*[33]. Creo que es justamente

---

Gemeinspruch profundizará los aspectos filosófico-jurídicos de su cosmopolitismo y bosquejará, además, la posibilidad de un enlace de la filosofía del Derecho con juicios teleológicos sobre la historia y, posteriormente, en la vía de reflexión abierta en esta obra, se desarrollarán en *Zum ewigen Frieden* (1795) al igual que en *Metaphysik der Sitten* (1797), *Der Streit der Fakultäten* (1798) y en la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) los fundamentos definitivos de su filosofía cosmopolita (cfr., sobre esto, Cheneval, 2002, 403 y sigs. y Granja/Leyva, 2009).

[32] Aunque no hace en este punto la distinción, es claro para el lector que Kant se refiere aquí a la violencia basada sobre el y conforme al Derecho, esto es a la violencia *legítima*.

[33] En algún pasaje de la Novena Proposición de la *Idee...,* Kant señala que la «mejoría de la constitución del Estado en nuestra parte del mundo [i.e. de Europa]

aquí donde podría localizarse la relevancia de la consideración kantiana acerca del influjo del «signo histórico [*Geschichtszeichen (signum rememorativum,demonstrativum, prognostikon)*]»[34] expresado por determinados acontecimientos clave en la historia moderna —el caso paradigmático sería, como seguramente se adivinará, el de la Revolución francesa— sobre la conciencia, sobre «el modo de pensar de los observadores *(die Denkungsart der Zuschauer)*» y sobre la actividad práctica de los hombres en una época determinada que los conduce a un «deseo de participación *(Theilnehmung dem Wunsche nach)*» en ese acontecimiento histórico en el que se articula y expresa la matriz normativa para la comprensión y transformación jurídica y política en dirección de un Estado de Derecho democrático basado sobre la idea de los Derechos Humanos no solo de una sociedad en particular sino, incluso, de toda una época (cfr., ibíd., 85). Ello supone a la vez, sin embargo, que esta idea no puede ser considerada como ya realizada sin resto en el presente. Ella constituye más bien una suerte de dispositivo inscrito en la propia historia de la modernidad y en el modo en que, a lo largo de ella, en diversos momentos, acontecimientos y movimientos políticos, sociales y culturales e incluso acciones individuales, se han ido delineando las que Kant llama «débiles huellas de la aproximación [*schwache Spüren der Annäherung*]» a esa idea. Entre estas «débiles huellas» Kant menciona, por ejemplo, como se recordará, la inviolabilidad de la «libertad

---

[*Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile*]» tendrá consecuencias futuras sobre otras regiones del resto del planeta, porque Europa «probablemente algún día dará leyes a todas las otras [partes del mundo]» [*so wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Welttheile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken*] *(Idee* AA VIII, *Neunter Satz,* 29).

Por razones de espacio, dejo aquí de lado el difícil problema de las condiciones que permitirían oponer un dique tanto a diversas formas de colonialismo e imperialismo como, en general, de intervencionismo de un Estado en particular o de un grupo de Estados para imponer el Estado de Derecho y la democracia en otro u otro(s) cuyos regímenes presuntamente no estarían basados sobre estos principios. Este dique tendría que estar dado mediante de un organismo internacional que regulara y acotara cuándo, cómo, dónde y bajo qué condiciones no un Estado en particular, sino justamente ese mismo organismo legitimado por todos los Estados que lo conformaran y en el marco de un orden jurídico conforme a principios de la razón, podría intervenir en otros Estados con el propósito, por ejemplo, de evitar masacres a la población civil por parte de su propio Estado, eliminar situaciones de hambruna, proporcionar ayuda humanitaria, etc., rubros en los que la historia reciente ha ofrecido ejemplos más bien lamentables.

[34] Cfr., Kant, *Der Streit der Fakultäten,* AA VII 84.

civil [*bürgerliche Freiheit*]». Son esas huellas las que, aunque débiles, permiten ofrecer una base a la «esperanza [*Hoffnung*]» de un espacio en el que la moralidad y el Derecho puedan desplegarse y mantenerse en un régimen político caracterizado por la prevalencia de un Estado democrático de Derecho en el plano nacional y por una «situación cosmopolita universal [*allgemeine weltbürgerlicher Zustand*]» en el internacional en cuyo interior pueda desarrollarse el uso público de la razón en todos sus planos[35]. Estas ideas son, pues, ideas que en un sentido trascienden al orden de lo dado fácticamente y permiten por ello abrir una dimensión de crítica frente a todo aquello que se entiende en cada momento como su realización ente a todo aquello que históricamente se entiende como su realización —y, a la vez, como su denegación— respectiva. No obstante, en otro sentido, ellas se encuentran ya materializadas y operando —aunque imperfectamente— en las sociedades organizadas formalmente conforme a un Estado de Derecho democrático, en las luchas que conducen a este y, como lo hemos señalado, en acontecimientos paradigmáticos que resultan de esas luchas, movimientos y procesos[36]. De este modo, es preciso rechazar la crítica a la pretendida heteronomía que se habría filtrado en la consideración filosófica de la historia ofrecida por Kant en la *Idee...* por haber asignado a la naturaleza el papel de una suerte de cuasi-agente autónomo que se insertaría —a veces en forma sutil, otras de manera abierta y al margen de la conciencia de los hombres— en la acción libre de los individuos, para realizar, aun en contra de ellos, una suerte de intención o plan universal que conduciría a una suerte de automatismo y de providencialismo que terminaría por sacrificar la autonomía y responsabilidad de los sujetos[37].

La consideración filosófica de la historia y la idea de progreso que se delinean a partir de lo anterior tendrían entonces como parámetro no tanto el progreso científico ni tampoco el económico ni el técnico, sino ante todo el progreso tanto en el plano moral como en el jurídico. Así pues, en la reflexión que Kant ofrece sobre la historia,

---

[35] Cfr., *¿Qué es la Ilustración? [Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?]* (1784).

[36] Sobre esto, recuérdese ya uno de los encabezados que Kant coloca en el Segundo Apartado de *Streit der Fakultäten,* a saber: *«An irgend eine Erfahrung muß doch die wahrsagende Geschichte des Menschengeschlechts angeknüpft werden* [Con alguna experiencia tiene que ser enlazada la historia predictora del género humano]» *(Streit der Fakultäten,* AA VII 85).

[37] Cfr., a este respecto, Kleingeld (1995), 59 y Horn (2011), 104 y sigs.

podríamos decir a modo de consideración final, pueden ser localizados, como ya lo ha visto con claridad entre otros Otfried Höffe, varios motivos superpuestos, a saber: el interés por ofrecer un marco filosófico en el interior del cual pueda ser comprendida la historia universal, la búsqueda de explicaciones naturales —y no divinas— del acontecer histórico y del propio curso de la historia y la tentativa por ofrecer una comprensión filosófica secular —y no providencial ni de carácter teológico— de la historia —que haga un espacio para una comprensión moderada del progreso en la misma[38]. Es por ello que, en su reseña del libro de Herder *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* Kant insiste en que el mayor grado de desarrollo del género humano puede ser comprendido «solo [como] el producto de una constitución del Estado ordenada conforme a conceptos del Derecho del hombre [*nur das Produkt einer nach Begriffen des Menschenrechts geordneten Statsverfassung*]» y resultado por tanto solo de la acción y obra de los seres humanos (cfr., *Rezensionen* AA VIII 64).

Quizá una propuesta de esta clase sea más modesta que otras por no contar con una suerte de garantía de realización final. En efecto, el propio Kant apunta en un interesante pasaje cómo pueblos que en algún momento fueron progresistas ocasionaron, por sus propias acciones, su propia ruina (cfr., *Idee* AA VIII, *Neunter Satz,* 30). En este mismo sentido, Kant se refiere también en forma expresa a la posibilidad de que pueblos y gobiernos puedan o bien utilizar o bien perjudicar el fin cosmopolita de la historia (cfr., *Idee* AA VIII, *Neunter Satz,* 31). Con ello se abre una vía para la comprensión de la historia que considere a esta no en forma lineal, al modo de un proceso ordenado por una necesidad que se impondría en forma fatal sino, más bien, como algo por principio contingente y posible solo en virtud de la acción y la libertad humanas[39].

A ello se suma incluso el toque de pesimismo cuasi-antropológico que el propio Kant introduce en el sexto principio de su *Idee* cuando señala «*Aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden* [No puede hacerse nada recto de una madera tan torcida como de la que el hombre está hecho]» *(Idee* AA VIII, *Sechster Satz,* 23). No obstante, quizá sea precisamente en ello que resida la fuerza normativa de la considera-

[38] Cfr., Höffe (2012), 276.
[39] Cfr., Horn (2011), 108.

ción kantiana de la historia, especialmente si se la comprende en el marco de las catástrofes humanas y ecológicas que han tenido lugar en el siglo XX, desde Auschwitz y el *Gulag* hasta Hiroshima, Tschernobyl y Fukushima, pasando por los dramáticos éxodos humanos desde los países del Sur hacia el Norte de los que hemos sido testigos en las últimas décadas. La propuesta kantiana no remite, pues, a una suerte de objetivo final de la historia en el marco de una historia de la salvación de carácter teológico a través de un acontecimiento purificador vinculado al proyecto de realización de un ideal frente al mundo real en el que la ingeniería, la administración y la planificación sociales terminarían por reemplazar a la política y a la historia, negando así, en último análisis, la irreductible apertura y la libertad que caracterizan constitutivamente a la acción y a los discursos de los seres humanos[40]. Una propuesta como la kantiana no puede ser entendida, pues, en una forma quiliástica, empeñada en subrayar su eventual realización sin resto en un futuro que estaría caracterizado por una idea de reconciliación final entre los hombres. En ella se expresan más bien un parámetro normativo vinculado a las ideas de razón, libertad y Derecho que exigen ser descifradas y concretadas nuevamente en cada constelación histórica en contra tanto de sus pretendidas realizaciones como de sus malinterpretaciones, siendo solo así capaces de ofrecer no tanto una promesa de reconciliación dirigida hacia un difuso futuro sino, más bien, de posibilitar el despliegue de un ejercicio reflexivo sobre nuestras creencias, deseos, acciones e instituciones y, de ese modo, sobre las sociedades en las que vivimos y, con ello, posibilitar una actividad de crítica dirigida a nuestro propio presente para poder orientar nuestra acción —como individuos al igual que como ciudadanos— en el interior de él y poder tener así una perspectiva de futuro.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía Primaria

Las obras de Kant se citan de acuerdo a la edición de la Academia Prusiana: *Kant's Gesammelte Schriften herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften,* Berlín, 1900 y sigs. Me refiero a esta edición con las siglas AA (Akademie-Ausgabe), indicando a continuación,

[40] En relación a esto, véanse Löwith (1949-1953) y Voßkamp (1982).

en números romanos, el número del volumen correspondiente y, en arábigos, el número de las páginas en los que se encuentra la obra citada.

Eine Vorlesung Kants über Ethik, herausgegeben von Paul Menzer, Berlín, Pan-Verl. Heise, 1924. En la edición de la Academia (AA) corresponde a este texto —aunque sin ser idéntico con él— la *Moralphilosophie Collins* en AA XXVII 243-471.
Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784), en AA VIII 33-42.
Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (1784), en AA VIII 15-31.
Rezensionen (1784-1785) de *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit,* de J. G. Herder, en AA VIII 43-66.
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785), en AA IV 385-463.
Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786), en AA VIII 107-123.
Zum ewigen Frieden (1795), en AA VIII 341-386.
Metaphysik der Sitten (1797), en AA VI 203-493.
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), en AA VII 117-334.
Der Streit der Fakultäten (1798), en AA VII 1-116.

Bibliografía secundaria

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max (1944), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente,* aparecida en Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung und Schriften 1940-1950 (Gesammelte Schriften,* 19 Bände, hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr, Band 5, S. Fischer, Fráncfort, 1987).
Angehrn, Emil (1991), *Geschichtsphilosophie. Grundkurs Philosophie,* Stuttgart/Berlín/Köln, Kohlhammer.
— (2004), «Geschichtsphilosophie. Kant und die gegenwärtige Geschichtsphilosophie», en Dietmar Hermann Heidemann y Kristina Engelhard (hrsg.), *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart,* Berlín/Nueva York, Gruyter, 2004, págs. 328-351.
Benjamin, Walter (1940), *Über den Begriff der Geschichte. Werke und Nachlass — Kritische Gesamtausgabe,* Bd. 19, hrsg. von Gérard Raulet, Suhrkamp, Berlin 2010.
Blumenberg, Hans (1966), *Die Legitimität der Neuzeit,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp.
Brandt, Reinhard (1999), *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798),* Hamburgo, Felix Meiner.
— (2001), «La idea rectora de la Antropología Kantiana y la determinación *(Bestimmung)* del Hombre», en Reinhard Brandt, *Immanuel Kant: Política, Derecho y Antropología,* México, Universidad Autónoma Metropolitana — Iztapalapa (Departamento de Filosofía)/Plaza y Valdés/Instituto Goethe/DAAD, 2001, págs. 197-219.

— (2011), *«Die einheitliche Naturgeschichte der Menschheit (Idee, Achter Satz)»,* en Otfried Höffe (hrsg.), *Immanuel Kant — Schriften zur Geschichtsphilosophie,* Berlín, Akademie Verlag, 2011, págs. 91-101.

CHENEVAL, Francis (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung,* Basel, Schwabe.

DANTO, Arhur C. (1965), *Analitical Philosophy of History,* Cambridge, Cambridge University Press.

DIERSE, U. y SCHOLTZ G. (1974), «Geschichtsphilosophie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* vol. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

DILTHEY, W. (1883), *Einleitung in die Gesisteswissenschaften,* en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Band I. Stuttgart, Teubner/Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.

— (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den geisterwissenschaften,* en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften,* Band VII, Stuttgart, Teubner/Göttinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1957.

DRAY, William H. (1957), *Laws and Explanation in History,* Londres, Oxford University Press.

— (1964), *Philosophy of History,* Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall.

ELIAS, Norbert (1939), *Über den Prozeß der Zivilisation,* 2 Bde., Basel 1939 (Bern/Múnich, 1969 und Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1976).

FOUCAULT, Michel (1969), *L'Archéologie du savoir,* París, Gallimard.

GINZBURG, Carlo (1976), *Il formaggio e i vermi,* Einaudi, Torino.

GRANJA, Dulce María y LEYVA, Gustavo (eds.) (2009), *Cosmopolitismo, Globalización y Democracia,* Barcelona/México, UAM/Anthropos Editorial.

HABERMAS, Jürgen (1983), «Diskursethik — Notizen zu einem Begründungsprogramm», en J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1983, págs. 53-126.

— (1991), «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft», en Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991, págs. 100-118.

— (1994), *«Aus der Geshichte lernen»,* en *Sinn und Form,* 46, 1994, págs. 184-189.

— (1995), *«Reconciliation through the Public Use of Reason. Remarks on John Rawls's Political Liberalism»,* en Jürgen Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1996, págs. 65-94. [Trad. cast.: Jürgen Habermas, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política,* Barcelona, Paidós, 1999. No se indican páginas sino hasta cotejar con la edición castellana].

HEIDEGGER, Martin (1927), *Sein und Zeit,* en Martin Heidegger, *Gesamtausgabe,* Band 2, hrsg. vn F.-W. von Hermann, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1977.

HEIDEMANN, Dietmar Hermann y ENGELHARD, Kristina (hrsg.) (2004), *Warum Kant heute?: Systematische Bedeutung und Rezeption seiner Philosophie in der Gegenwart,* Berlín/Nueva York, Gruyter.

Hinske, Norbert (1979), *«Vorüberlegungen zu den Grundlagen von Kants praktischer Philosophie»,* en Norbert Hinske, *Kant als Herausforderung an die Gegenwart,* Friburgo, Múnich, Karl Alber, 1980.

Höffe, Otfried [hrsg.] (2011), *Immanuel Kant — Schriften zur Geschichtsphilosophiek,* Berlín, Akademie Verlag.

— (2012), *Kants Kritik der praktischen Vernunft,* Múnich, Beck.

— (hrsg.) (2011), *Immanuel Kant — Schriften zur Geschichtsphilosophie,* Berlín, Akademie Verlag.

Horn, Christoph (2011), *«Das Interesse der Philosophie an der Menschheitsgeschichte: Aufklärung und Weltbürgertum (Idee, Neunter Satz)»,* en Otfried Höffe (hrsg.), *Immanuel Kant — Schriften zur Geschichtsphilosophie,* Berlín, Akademie Verlag, 2011, págs. 103-118.

Kambartel, Friedrich (hg.) (1974), *Praktische Philosophie und Konstruktive Wissenschaftstheorie,* Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

Kersting, Wolfgang (1984), *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts— und Staatsphilosophie,* Berlín, Gruyter (se cita según la edición de 1993 publicada en Fráncfort del Meno por Suhrkamp).

Kleingeld, Pauline (1995), *Fortschritt und Vernunft: zur Geschichtsphilosophie Kants,* Würzburg, Königshausen und Neumann.

Korsgaard, Christine M. (1996), *The Sources of Normativity,* Cambridge/Nueva York, Cambridge University Press.

Larmore, Charles (1987), *Patterns of Moral Complexity,* Cambridge, Cambridge University Press.

Löwith, Karl (1949-1953), *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie,* Stuttgart, Metzle, 1953. [Trad. cast.: *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia,* trad. Norberto Espinosa, Buenos Aires, Katz, 2007].

Lyotard, Jean-François (1979), *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir,* París, Éditions de Minuit.

Manuel, Frank E. y Manuel, Fritzie P. Manuel (1979), *Utopian thought in the Western World,* Cambridge, Mass., Belknap Press.

Nagl-Docekal, Herta (2003), *«¿Es aún posible hoy en día la Filosofía de la Historia?»,* en Gustavo Leyva (ed.), *Política, identidad y narración,* México, Miguel Ángel Porrúa/Conacyt/UAM, 2003, págs. 517-534.

Nisbet, Robert A. (1980), *History of the idea of progress,* Nueva York, Basic Books.

Nora, Pierre (Dir.) (1984-1992), *Les Lieux de la Mémoire,* 3 vols., París, Gallimard.

Popper, Karl R. (1957), *The poverty of historicism,* Boston, Beacon Press.

Rawls, John (1995), *«Reply to Habermas»* en la segunda edición de *Political Liberalism,* Nueva York, Columbia University Press,1993[1], págs. 372-434. [Trad. cast.: John Rawls, *Liberalismo Político,* México, FCE, 1995].

Ricœur, Paul (2000), *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli,* París, Seuil.

ROHBECK, Johannes (1987), *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,* Fráncfort del Meno/Nueva York, Campus.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1750), *Discours sur les sciences et les arts,* en *Œuvres complètes,* tomo 3, publicado bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», págs. 1-30, 5 tomos.

— (1755), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes,* en *Œuvres complètes,* París, Gallimard, col. «Bibliothèque de la Pléiade», tomo 3, publicado bajo la dirección de Bernard Gagnebin y Marcel Raymond, págs. 109-223, 5 tomos.

RÜSEN, Jörn (2013), *Historik. Theorie der Geschichtswissenschaft,* Köln/Weimar/Viena, Böhlau.

SCHMITT, Carl (1922), *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität,* en Carl Schmitt, Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin: Duncker und Humblot. 5. Aufl., unveränd. Nachdr. der 1934 erschienenen 2. Aufl., 1990.

STRAWSON, Peter (1974), «Social Morality and Individual Ideal», en Peter Strawson, *Freedom and Resentment,* Londres, Routledge Kegan & Paul, 1974, págs. 26-44.

TAUBES, Jakob (1947), *Abendländische Eschatologie,* Bern, Francke.

VOSSKAMP, Wilhelm (hrsg.) (1982), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie,* 3 Bde., Stutgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.

WHITE, Hayden V. (1973), *Metahistory: The historical imagination in nineteenth-century Europe,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

El carácter jurídico del cosmopolitismo en Kant: las condiciones de la extensión del Derecho a escala global[1]

Nuria Sánchez Madrid
Universidad Complutense de Madrid
nuriasma@ucm.es

El derecho cosmopolita en sentido kantiano opera como coronación sistemática del cuerpo arquitectónico del derecho público, de suerte que basta con que una de las tres partes que lo integran carezca de un principio de restricción legal de la libertad externa para que el edificio entero se desmorone[2]. En realidad, Kant está manejando una idea de organicidad que había adoptado en su re-

---

[1] Este artículo procede de una investigación resultante del proyecto *Naturaleza humana y comunidad (II): H. Arendt, K. Polanyi y M. Foucault. Tres recepciones de la Antropología política de Kant en el siglo XX,* con financiación del MICINN (FFI2009-12402), concedido por el MINECO del Gobierno de España y del proyecto *Poetics of Selfhood: memory, imagination and narrativity* (PTDC/MHC-FIL/4203/2012) del CFUL, concedido por la *Fundação para Ciência e Tecnologia* del Gobierno de Portugal. Fue presentado y discutido en el II Congreso de la SEKLE, celebrado en Madrid y Toledo en junio de 2014. Agradezco los comentarios recibidos por parte del prof. Gustavo Leyva (UAM/UFABC), profundo conocedor del cosmopolitismo kantiano, que me permitieron modificar algunos puntos de la argumentación que propongo.

[2] MS, RL, § 43, AA 06: 311. Las obras de Kant se citan siguiendo las normas de los *Kant-Studien,* con la indicación de número de volumen y de página.

flexión cosmológica, declarando, por ejemplo, que «[u]n Estado es un cuerpo de sociedades libres, que a su vez constituye con otros aún mayores otro cuerpo, como los sistemas de las estrellas»[3]. Pero el automatismo válido en el orden cosmológico no se compadece con el orden histórico. Como recuerda Kant en *El conflicto de las Facultades,* «no somos capaces de adoptar este punto de vista en lo que atañe a la predicción de acciones libres»[4]. El concepto de derecho no deja de proponerse una reescritura de la esfera terrestre en cifras racionales con el fin final de promover el establecimiento de una paz estable y duradera entre los pueblos[5], lo que naturalmente obliga a renunciar a la filosofía escolar y a abrir el espacio a la filosofía en sentido cósmico, entendida como *teleologia rationis humanae*[6], que hará del progreso jurídico la expresión más inmanente del sumo Bien[7]. En este contexto adquiere sentido la distinción entre un sujeto *cosmotheoros,* que se limita a contemplar el mundo para incrementar sus conocimientos, y un sujeto *cosmopolita,* que según leemos en la *Metaphysik der Sitten Vigilantius* (1793-1794), a diferencia de la acepción paternalista y filantrópica que le confiere Wieland[8], observa el mundo circundante desde un punto de vista práctico, interesándose por el modo en que puede ejercer su benevolencia para con él[9]. La restricción legal de la libertad externa en términos cosmopolitas parte, por un lado, de hechos a-históricos tales como la esfericidad de la tierra y la condición de interacción física en que se encuentran forzosamente los pueblos[10] y, por otro, de avances técnicos como el desarrollo de los medios de transporte transoceánicos, lo que redunda en la siguiente evidencia perceptiva:

---

[3] Refl 1394, AA 15: 607. Véase el comentario que realiza sobre esta reflexión Ribeiro dos Santos (2012), 467 y sig.

[4] CF, AA 07: 83.

[5] MS, RL, AA 06: 355.

[6] KrV, A 838/B 866-A 839/B 867.

[7] Véase Cheneval (2002), 410.

[8] Véase Christoph Martin Wieland, *Das Geheimniß des Kosmopoliten-Ordens* (1788). Sobre la reflexión de Wieland y Kant acerca de un patriotismo cosmopolita cfr. Kleingeld (2012), 26-34 y G. Leyva, «Filosofía en sentido cosmopolita. Reflexiones sobre el cosmopolitismo en la filosofía con énfasis en la propuesta kantiana», en Granja Castro y Leyva (2009), 289 y sigs.

[9] V-MS/Vigil, AA 27/2: 673. Véase los comentarios de O. Höffe sobre esta distinción en «Cosmopolitismo universal. Sobre la unidad de la filosofía de Kant», en Granja Castro y Leyva (2009), 52.

[10] MS, RL § 62, AA 06: 352.

> Como se ha avanzado tanto en el establecimiento de una comunidad (más o menos estrecha) entre los pueblos de la tierra que la violación del derecho en un punto de ella repercute en todos los demás, la idea de un derecho cosmopolita no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella[11].

Como P. Kleingeld ha señalado en varias ocasiones[12], Kant muestra una simpatía por la extensión de la coacción civil al ámbito interestatal en los años 70 y 80 que matiza en los 90. En esta línea, el curso de antropología *Friedländer* (1775-1776)[13] describe a la federación que han de formar los pueblos como un Senado universal, máximo exponente de la Ilustración, dotado de poder ejecutivo, dado que los pueblos «estarían sometidos a su vez a un foro y a una coacción civil»[14]. Veremos más delante de qué coacción se trata. Por otra parte, la VIII proposición de *Idea de una historia universal en clave cosmopolita* (1784) conecta la interdependencia entre los Estados con la emergencia de un macrocuerpo político, que esboza en los siguientes términos:

> Si bien este cuerpo político solo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, de modo simultáneo, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: una *situación cosmopolita [weltbürgerlicher Zustand]* universal, en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana[15].

---

[11] ZeF, AA 08: 360.

[12] Véase también Brandt (1995), 138-139.

[13] V-Anth/Fried, AA 25/1: 696: «Para que todas las guerras se volviesen innecesarias, tendría que surgir una Federación de pueblos [*Völckerbund*], donde todos los pueblos, a través de sus diputados, constituyesen un Senado universal de los pueblos, que debería dirimir todos los conflictos de los pueblos, y su juicio ser ejecutado mediante el poder de los pueblos, toda vez que también los pueblos estarían sometidos a un foro y a una coacción civil. Este Senado de los pueblos sería el más esclarecido que nunca el mundo haya visto».

[14] V-Anth/Fried, AA 25/1: 696.

[15] IaG, AA 08: 28. Véase los comentarios sobre este extracto de Ypi (2012a), 26 y sig. y de Leyva, en Granja Castro y Leyva (2009), 291 y sig.

De un modo más matizado, *Hacia la paz perpetua* sostiene que *in thesi* los diferentes Estados deberían acomodarse a leyes públicas coactivas, por analogía con el comportamiento de los individuos con arreglo al postulado de derecho público, hasta formar un *Estado de pueblos [civitas gentium; Völkerstaat],* según la idea positiva de una *república mundial [Weltrepublik].* Ahora bien, a pesar de que lo anterior es cierto, la factibilidad hipotética del proyecto —su plasmación *in hypothesi*— obliga, según puntualiza Kant, a reemplazar este resultado por el «sucedáneo *negativo* de una *federación [Bundes]* permanente y en continua expansión»[16]. La estructura política que aquí se preconiza huye decididamente de la fórmula de una Monarquía universal, que abocaría a una implantación global del poder concentrado en una sola persona, a la que Kant tilda de «monstruo en cuyo interior las leyes perderían su fuerza»[17], es decir, en la que vislumbra la sepultura de la libertad, situación más dañina incluso que el estado de guerra entre pueblos. Puesto que la forma estatal está ligada al mantenimiento de ciertas proporciones que no vuelvan imposible las tareas de gobierno y protección de la unión civil, el proyecto poco viable fácticamente de una «unión universal de Estados» [*allgemeiner Staatsverein*], un calco del pacto civil en clave de unidad colectiva, debe ceder el paso a una «reunión arbitraria de diversos Estados»[18], cuyo riesgo es que siempre será susceptible de disolverse. A esta última se la denomina Congreso permanente de los Estados y se considera a la Asamblea de Estados Generales de La Haya como su precedente histórico más inmediato, así como el más arcaico sería la liga de pueblos vecinos —el *Foedus Amphyctyonum,* citado en la proposición VII de *Idea*...—, integrada primero por las colonias jonias de Asia Menor y, más tarde, por las *póleis* unidas en torno al común culto de Deméter en Termópilas y de Apolo en Delfos. En cualquier caso, se trata de un poder unificado, resultante de la decisión de proceder con arreglo a leyes derivadas de una voluntad común o pacto colectivo, es decir, resultante de la decisión de renunciar al ejercicio de una libertad salvaje en beneficio de un marco legal omniabarcante. Nótese bien que no se trata en propiedad de ninguna salida pragmática, de la que solo caben esperar escenarios coyunturales en Kant, sino que la federación procede de la misma

[16] ZeF, AA 08: 357.
[17] RGV, AA 06: 34.
[18] RL, MS, § 61, AA 06: 350.

inconsistencia de los cuerpos sociales aislados[19], de la necesidad de abandonar el estado de naturaleza no solo al nivel social, sino asimismo al nivel de la comunidad interestatal, donde la amenaza de la inseguridad y la violencia reaparecen con la misma virulencia que en el primitivo estado pre-civil.

Kant disuade a los Estados en sus Reflexiones sobre Antropología de incurrir en la *locura nacionalista [Nationalwahn]*[20], ciegamente instintiva, que conduce a considerar indebidamente a un pueblo superior a otros, con el argumento de que declarar al extranjero *hostis,* esto es, considerarlo como un bárbaro con el que no se comparte ningún principio ni la cualidad de la humanidad, como hicieron los griegos, carcome los cimientos de la república y propicia la aparición de hostilidad, envidia y enfrentamientos a los intereses ajenos[21], que contravienen el compromiso republicano de contribuir al bienestar del mundo que compartimos. Tal disposición para con los otros pueblos va de la mano con la conducta colonialista denunciada en *Hacia la paz perpetua,* abanderada por potencias que se jactan de actuar movidas por la piedad y de ser adalides de la ortodoxia [*Rechtgläubigkeit*], «mientras beben la injusticia como si se tratara de agua»[22]. Frente a los argumentos supuestamente humanitarios con que las políticas colonialistas replican a quienes las denuncian, afirmando que la exportación de la civilización debería estar por encima del recurso a cierta violencia, Kant sostiene que el pretexto recuerda mucho al manejado por los revolucionarios para reformar la constitución por medio de la fuerza[23], toda vez que no puede anularse legítimamente el respeto que merece la condición jurídica de los pueblos incultos. El colonialismo económico y civilizatorio exhibe, pues, un «velo de injusticia (jesuitismo)»[24], que da por buenos cualesquiera medios puestos en marcha con vistas a fines presuntamente honrosos. La falta de hospitalidad manifestada por los comerciantes enviados por las potencias europeas a otros continentes obedece a la misma aciaga combinación de política, economía y explotación que H. Arendt o D. Harvey analizarán como

---

[19] Sobre la ruptura kantiana con las teorías clásicas del contrato, debido al carácter imperativo de la salida del estado social, recomendamos la lectura de los trabajos sobre esta cuestión de Marey (2011), 13-33 y (2010), 519-544.

[20] Refl 1353, AA 15: 591.

[21] V-MS/Vigil, AA 27/2: 674.

[22] ZeF, AA 08: 359.

[23] MS, RL, § 62, AA 06: 353.

[24] MS, RL, § 15, AA 06: 266.

germen del imperialismo. La injusticia cometida al volver el derecho de visita un derecho de conquista legitima ante Kant la desconfianza de países como China (1757) y Japón (1635) ante las incursiones de empresas comerciales europeas, ariete de una auténtica invasión, y asimismo ante la colonización ideológica por obra de los misioneros cristianos, de suerte que la limitación del *acceso [Zugang]* y la prohibición de la *entrada [Eingang]* —del *ius incolatus*[25]— a los visitantes extranjeros reciben elogios como medidas legítimas, que aspiran a proteger la soberanía de los Imperios asiáticos. La comprensión que Kant muestra hacia tales medidas de aislamiento denuncia que la expansión de las relaciones comerciales y comunicativas en el globo debe construirse sobre cimientos respetuosos con la propiedad y la soberanía de cada pueblo[26]. Pero lo peor del colonialismo no es únicamente la violencia entre pueblos que estas prácticas extienden por la tierra, sino la quiebra técnica de la mayor parte de las sociedades comerciales implicadas en el ambicioso proyecto, evidencia de que se trataba de un mero señuelo para someter a otros seres humanos, cuyo dramático efecto colateral es la formación de marineros para flotas armadas, que alimentan los conflictos bélicos en Europa.

Así, pues, la hospitalidad cosmopolita toma forma justamente como obstáculo de tales prácticas abusivas y, para ello, resulta imprescindible atender a su conexión con el fomento de la extensión del poder constitucional republicano a escala global. La hospitalidad no significa un costoso *derecho de huésped,* sino un asumible *derecho de visita,* que parte del supuesto de que nadie tiene más derecho que otro a encontrarse en un rincón de la tierra, lo que recuerda en muchos aspectos al único derecho humano, acuñado por Arendt como *el derecho a tener derechos*[27]. Así, pues, el derecho cosmopolita kantiano escapa al vocabulario de la coacción precisamente porque está fundado sobre el previo cumplimiento de una condición, a saber, la existencia de un tejido lo suficientemente sólido de Estados republicanos. El colonialismo cedería el paso a un verdadero progreso jurí-

---

[25] MS, RL, § 62, AA 06: 353.

[26] Véase Niesen (2007), 104.

[27] Véase los decisivos artículos de Arendt (1949), 754-770 y (1946), 138-141, retomados substancialmente en unas conocidas páginas de *Los orígenes del totalitarismo (= OT),* parte II, cap. 9: «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre», 2. *Las perplejidades de los derechos del hombre,* págs. 420 y sigs.; cfr. la apropiación de estos escritos por Benhabib (2004) y Klemme (2013), 159-180. Véase Harvey (2004), 43-44.

dico en caso de abandonar, bajo el pretexto de un presunto derecho de conquista, la idea de que pueblos distantes entren a formar parte de la unión civil de la potencia ocupante por la de incentivar por medio de la cultura y la educación que todos los pueblos en su conjunto cumplan el postulado del derecho público[28]. El deber de desarrollar las propias capacidades no puede ser impuesto paternalistamente a ningún grupo humano, que tiene todo el derecho a hacer de la agricultura, del pastoreo o de la caza su principal modo de subsistencia, adoptando un modo de vida sedentario o nómada, toda vez que «el modo como quieran establecerse sobre la tierra es una cuestión discrecional, mientras se mantengan dentro de sus límites *(res merae facultatis)*»[29]. La naturaleza se encarga, a juicio de Kant, de invitar solapadamente a los distintos pueblos a abandonar el estado de naturaleza:

> [E]l parásito que molesta a los hombres en sus trajes, en los cabellos, en las camas, es, según una sabia disposición natural, un impulsor para la limpieza, la cual por sí es ya un medio importante para la conservación de la salud; o bien, los mosquitos y otros insectos que pican, al hacer tan penosos para los salvajes los desiertos de América, son otros tantos aguijones de la actividad que incitan a esos hombres jóvenes a desviar los pantanos, aclarar los espesos bosques que retienen el paso del viento, y también, edificando el suelo, hacer al mismo tiempo más sana su morada. Aquello que le parece al hombre ser contra natura, en su organización interna, da, cuando se considera de esa manera, una visión entretenida, a veces instructiva, en una ordenación teleológica de las cosas, a la cual no nos conduciría la mera consideración física sin un principio semejante[30].

El texto ofrece una ocasión preciosa para señalar la conexión natural entre violencia [*Gewalt*] y origen de la sociedad civil subyacente al postulado kantiano del derecho público, un rasgo en el que Kant se muestra enteramente de acuerdo con Rousseau. La historia de la libertad no debe entenderse como un ascenso continuo, sino más bien como una modificación de las coordenadas en que transcurre la existencia sometida a grandes saltos cronológicos, que sustituye un período de paz y tranquilidad por otro de trabajo y discor-

---

[28] Véase Applbaum (2007), 394 y Muthu (2000), 199 y sig.
[29] MS, RL, § 15, AA 06: 266.
[30] KU, § 67, AA 05: 379; cfr. Anth, AA 07: 269.

dia[31]. Ahora bien, no está dicho que un pueblo no pueda mantenerse durante cierto tiempo al margen de las constricciones físicas que le fuerzan a convivir con otros, esto es, de la agrupación social[32]. En *Comienzo conjetural*... Kant señala que los beduinos árabes han podido huir del despotismo, no debido a su conciencia republicana, sino porque, en tanto que pueblo de pastores «al no tener bienes raíces que haya de abandonar, cada familia a la que desagrade algo puede apostatar fácilmente de su tribu para engrosar las filas de otra»[33]. Observaciones como esta no modifican ni un ápice la postura kantiana acerca de lo que hace a la vida digna de ser vivida, también en clave comunitaria, como pone de manifiesto su severo juicio acerca de la nostalgia por los Robinsones y la identificación de la existencia de los pueblos no políticos con una pretendida Edad de Oro[34], sino que sencillamente impiden que un pueblo arrebate a otro su porción de agencia política en la senda hacia la sociedad civil. No fue la disposición de un instrumento *ad hoc,* sino la fuerza y la necesidad las que condujeron a los pueblos salvajes a deponer una originaria libertad tosca, de la que se enorgullecían frente a los pueblos que consideraban esclavizados por la cultura, para entrar en un estado civil, leemos al comienzo del § 52 de la *Rechtslehre*. Lo único que un pueblo civilizado puede exigir a uno salvaje se reduce a conminar a este, tras trabar contacto con él, a entrar en un estado social-legal —no a convertirlo en súbdito de un Estado extranjero— o a apartarse de su lado, en caso de que el pueblo incivil persista en sus costumbres, como recoge una importante nota de la sección II de *Hacia la paz perpetua*[35]. No ha lugar, por tanto, a ninguna *lex permissiva* que propicie la extensión de la unión civil mediante la incorporación de otras tierras[36]. Pero el sofisma del colonialismo reside en pretender arrogar a las potencias europeas la potestad de comportar-

---

[31] MAM, AA 08: 118.

[32] Véase TP, AA 08: 289: «[L]a unión de estas personas que es un fin en sí misma (fin que cada uno *debe tener),* por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres, —que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco—, es un deber primordial e incondicionado; tal unión solo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que esta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad». Cfr. los interesantes comentarios al respecto de Muthu (2000), 207 y sig.

[33] MAM, AA 08: 120.

[34] MAM, AA 08: 122.

[35] ZeF, AA 08: 349, n.

[36] Véase Niesen (2007), 95.

se con los pueblos que conquistan como las plagas y las inclemencias que solo la naturaleza puede depararles. Volver a un pueblo penosa la vida que ha decidido llevar potestativamente, ejerciendo presión de forma agresiva sobre la comunidad física y el comercio que se mantiene con él, es tildado por Kant de patente injusticia, como si se quisiera acelerar artificiosa e interesadamente el tiempo histórico, que, como es sabido, se encuentra guiado por el buen hacer de la sabiduría providente llamada Naturaleza, que gusta de la diferencia de lenguas y religiones, esto es, del «equilibrio de las fuerzas en una viva competencia»[37].

Como última parte de este escrito, nos ocuparemos de analizar la función desempeñada por el *espíritu comercial [Handelgeist]* y su intrínseco contrato de hospitalidad con vistas a la extensión pacífica de las formas jurídicas por todo el globo y de subrayar su dependencia con respecto al reconocimiento de la propiedad de quienes entablan una relación comercial, esto es, enfocaremos el anuncio que el buen comercio realiza de una comunidad jurídica incipiente, de implantación cosmopolita[38]. A diferencia de lecturas inspiradas en Kant como *The Law of Peoples* de Rawls, el derecho público kantiano no comprende en ninguna de sus partes un listado de «deberes de asistencia» con que los Estados más desarrollados deban subvenir y aliviar las carencias de otros, prestándoles ayuda en caso de sufrir catástrofes naturales o corrigiendo inequidades injustas derivadas de los desequilibrios estructurales del período post-colonial, con vistas a cubrir las necesidades básicas de toda sociedad liberal, sin proponerse por ello ulteriores medidas de redistribución de la riqueza a nivel global[39]. Todas las polémicas surgidas a propósito de la consistencia de un cosmopolitismo dotado de mecanismos transnacionales y motor de prácticas redistributivas, desde la surgida hace más tiempo entre J. Rawls y T. Pogge, hasta la más reciente, mantenida por P. Kleingeld, por un lado, y H. Varden y A. Bernstein por otro, y recogida en un reciente número de la *Kantian Review* (19/2, 2014), desembocan inevitablemente en lo que Katrin Flikschuh ha denominado «dilema de la soberanía» en Kant. El dilema estriba en la

---

[37] ZeF, AA 08: 367.

[38] ZeF, AA 08: 358.

[39] Véase Rawls (1993), 36-68. Convertido posteriormente en libro y publicado por Harvard, Rawls (2000, 38 y 42-43). Las críticas al cosmopolitismo estatalista de Rawls son abundantes. Véase a modo de ejemplo Kuper (2000), 640-674 y Pogge (1994), 195-224.

inviabilidad de desplegar una analogía perfecta entre la dinámica propia del derecho estatal y la correspondiente al derecho de gentes y al cosmopolita, desde el momento en que no pueden ofrecerse a los Estados las mismas razones válidas para los individuos, a saber, no es posible apelar a la coacción cuando se trata de conformar una unión interestatal[40]. Al no darse una instancia jurídica superior al Estado en la doctrina kantiana del derecho, no basta —como sostiene Varden— con asumir que los Estados deben abandonar también su punto de vista unilateral y someterse al dictado de una voluntad omnilateral para corregir las injusticias del comercio global y vigilar el grado de respeto de los derechos humanos sobre la tierra[41]. Nos parece que la consideración del derecho cosmopolita como un corolario sistemático del derecho público[42], en lugar de hacer del mismo un correctivo de la soberanía doméstica, contribuye a salir de la aporía anterior. Esta perspectiva sistemática descubre en el universo cosmopolita los efectos de la interacción física que cabe esperar de la comunidad de Estados, alejando la idea de un Estado global, como si la mejor manera de reivindicar el derecho común que todos los seres humanos tienen sobre la tierra fuese su división en Estados diferentes. Puesto que no hablamos de una comunidad jurídica de posesión, sino de una comunidad de posible interacción física o comercio, el derecho cosmopolita tiene todo que ver con el establecimiento de leyes universales que partan del posible e inevitable comercio, tal y como leemos en el § 62 de la *Rechtslehre*.

Teniendo en cuenta el fuerte eje estatalista de la fundamentación kantiana del derecho, el nexo jurídico que plantea este modelo de cosmopolitismo comparte más presupuestos con la denominada «tercera ola»[43] de las teorías de la justicia global que con propuestas anteriores en este contexto. Nos referimos, por ejemplo, a la reivindicación de Miriam Ronzoni para que las instituciones supranacionales

---

[40] Véase Flikschuh (2010), 480-481; cfr. Kant, MS, RL, § 62, AA 06: 350 y ZeF, AA 08: 355-358.

[41] Véase Varden (2011), 2057: «Unilateralism cannot in principle enable global justice. After all, even an internally just, powerful state cannot rightfully enable global justice because it cannot in principle be impartial, have rightful standing in particular transnational disputes or assume rightful authority over global systems of interaction. The reason is simply that any particular state can only represent the general united will of its own people».

[42] Véase Flickschuh (2011a), 136-152.

[43] Véase la entrevista realizada por Beck y Culp a K. Flikschuh, R. Forst y D. Moellendorf (2013), 40.

protejan la soberanía de los Estados frente a procesos económicos tan globales como salvajes, de suerte que una «justicia global básica puede exigir que los estados renuncien en cierta medida a su soberanía *formal* para proteger su soberanía *efectiva*»[44]. También a la apuesta de Laura Valentini para conminar a las instituciones dotadas de autoridad internacional a custodiar que la soberanía sustancial de los Estados miembros sea suficientemente equitativa, esto es, capaz de controlar sus recursos, territorios y población[45]. Y a la sugerencia de Lea Ypi de sancionar una «teoría permisiva de los derechos territoriales», que implique una conexión estrecha entre la calidad de la jurisdicción doméstica de un Estado y su comportamiento en las zonas fronterizas que le competen y en la esfera internacional, de suerte que la primera competencia esté condicionada a la evaluación de la segunda[46]. Estas posiciones nos permiten enlazar, asimismo, el orden interestatal que el derecho cosmopolita kantiano presupone de antemano con las condiciones necesarias para la protección de los derechos humanos, que nos parecen claramente dependientes de la disponibilidad de una soberanía efectiva. Si bien Kant no trata directamente la cobertura de tales derechos —se limita a enunciar la existencia de un único derecho innato—, coincide con Arendt en volver solapables los derechos humanos con los derechos civiles. Al hacer de la soberanía estatal el único medio capaz de visibilizar a un pueblo ante los demás, Kant nos permite colegir por analogía con las cargas del Estado en nuestro tiempo que se da una clara interdependencia entre la capacidad de proveer a una población de servicios públicos básicos —educación, vivienda, sanidad...— y la solidez de la autoridad coercitiva del gobierno[47]. La ausencia de este nexo explica que la «[f]alta de competencia soberana pueda ser la principal razón para el incumplimiento persistente de los derechos humanos en muchos Estados», como afirma K. Flikschuh[48]. Con ello nos enfrentamos a las deficiencias de la construcción de una esfera pública de que adolecen las sociedades de muchos Estados post-coloniales, encerradas en lo que el politólogo nigeriano Peter P. Ekeh ha denominado dialéctica producida por la coexis-

---

[44] Véase Ronzoni (2009), 249.

[45] Véase Valentini (2012), 592. Véase también el provechoso trabajo de O'Neill (2005), 427-439, crítico con las argumentaciones excesivamente abstractas sobre el contenido de los derechos humanos.

[46] Véase Ypi (2012b), 22.

[47] Véase Flikschuh (2011b), 34-35.

[48] Flikschuh (2011b), 35. Cfr. Sobre este tema Dorsey (2005), 562-581.

tencia de dos ejes públicos, uno considerado moral y primordial —comunitario y tribal—, al que los sujetos se entregan con denuedo sin esperar nada a cambio, y otro civil, heredero simbólico de la administración colonial, diana de toda clase de abusos al ser considerado rival del primero[49]. Evidentemente, tal conflicto de legitimidades no puede sino impedir la emergencia de una voluntad omnilateral, capaz de poner fin a los conflictos resultantes de la provisionalidad de los títulos jurídicos.

La teoría de la hospitalidad de raíz kantiana contiene así como su reverso una teoría de la soberanía estatal que implica su propio corolario comunitario, pues hablamos de una arquitectónica jurídica inextricable de su dimensión sistemática. Extraemos a modo de conclusión que ningún agente puede determinar por un pueblo cuál es el momento o la ocasión en que debe abandonar el agregado social para integrar una unión civil, como señala Kant expresamente en el § 15 de la *Rechtslehre,* pero los pueblos forzados por las circunstancias a cuidarse de su relación con los países vecinos experimentarán un desarrollo de la libertad mucho mayor que países como China, «que ha eliminado cualquier vestigio de libertad, al carecer de un enemigo lo suficientemente poderoso como para temerlo»[50]. El postulado de derecho público kantiano solo establece que se trata de un deber que va de la mano con la certeza de que la tierra no es una superficie ilimitada y de que el encuentro con otros pueblos humanos es inevitable. Las prácticas coloniales, tan criticadas por Kant, malversan el postulado jurídico, al forzar a los pueblos dominados a someterse a una soberanía que no han elegido libremente, olvidando que un comercio justo requiere el previo reconocimiento de los derechos de propiedad ajenos, es decir, de una soberanía ajena, por lo que no puede confundirse con esquilmar los recursos naturales de otro país. Pero, una vez alcanzada la condición jurídica estatal, Kant señala que los pueblos no podrán dejar de presionarse unos a otros para conformar una comunidad de interacción que no puede permanecer indiferente ante la aparición de la explotación humana y la injusticia. El nexo jurídico no está basado así únicamente en la coacción, sino en la más sutil presión —cultural, civilizatoria...— ejercida recíprocamente por las repúblicas vecinas[51],

---

[49] Véase Ekeh (1975), 91-112.

[50] MAM, AA 08: 121.

[51] Véase Williams (2014), 25: «That a country has to be coerced with the principles of law is already an indication that it is not ready for a fully legal set of relations with other states».

lo que me parece un punto aún por explorar en el pensamiento jurídico kantiano. Puede parecer un saldo particularmente modesto tratándose de un autor como Kant, tan vinculado a la discusión actual sobre la justicia global y el margen de intervención de los agentes transnacionales, pero al menos evita incurrir en un anacronismo interesado poco atento a las bases teóricas de sus fuentes de inspiración.

Bibliografía

Applbaum, A. I. (2007), «Forcing a people to be free», *Philosophy & Public Affairs,* 35 (2007), 359-400.

Arendt, H. (1949), «Es gibt nur ein einziges Menschenrecht», *Die Wandlung,* 4, 754-770.

— (1946), «La nation», *Review of Politics,* 8/1, 138-141.

Beck, V. y Culp, J. (2013), «Interview with K. Flikschuh, R. Forst and D. Moellendorf», *Global Justice: Theory Practice Rhetoric,* 6, 40-53.

Benhabib, S. (2004), *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos,* Barcelona.

Brandt, R. (1995), «Vom Weltbürgerrecht», en O. Höffe (ed.), *Kants «Zum ewigen Frieden»,* Berlín, 133-148.

Cheneval, F. (2002), *Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung,* Basel.

Dorsey, D. (2005), «Global Justice and the Limits of Human Rights», *The Philosophical Quarterly,* vol. 51, n. 221, 562-581.

Ekeh, P. P. (1975), «Colonialism and the Two Publics in Africa: A Theoretical Statement», *Comparative Studies in Society and History,* 17/, 91-112.

Flikschuh, K. (2011a), «Political Obligation: Property, Peace and Trade», en W. Dudley y K. Engelhard (eds.), *Immanuel Kant: Key Concepts,* Durham, 136-152.

— (2011b), «On the Cogency of Human Rights», *Jurisprudence,* 2/1, 17-36.

— (2010), «Kant's Sovereignty Dilemma», *The Journal of Political Philosophy,* 18/4, 469-493.

Granja Castro, D. M.ª y Leyva, G. (2009), *Cosmopolitismo,* Barcelona/México.

Harvey, D. (2004), *El nuevo imperialismo,* Madrid.

Kleingeld, P. (2012), *Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Idea of World Citizenship,* Cambridge.

Klemme, H. (2013), «Das Recht auf Rechte und die Pflicht zur Staatlichkeit», en F. Bornmüller, T. Hoffmann y A. Pollmann (hrsg.), *Menschenrechte und Demokratie. Georg Lohmann zum 65. Geburtstag,* Friburgo/Múnich, 159-180.

Kuper, A. (2000), «Rawlsian Global Justice: Beyond *The Law of Peoples* to a Cosmopolitan Law of Persons», *Political Theory,* 28, 640-674.

MAREY, M. (2011), «Las críticas de Kant al modelo teórico del estado westfaliano», *Cadernos de Filosofia Alemâ,* 18, 13-34.
— (2010), «Libertad jurídica y comunidad interactiva en la justificación kantiana del ideal republicano», *Isegoría,* 43, 519-544.
MUTHU, S. (2000), *Enlightenment Against Empire,* Princeton.
NIESEN, P. (2007), «Colonialism and Hospitality», *Politics and Ethics Review,* 31/1, 90-108.
O'NEILL, O. (2005), «The dark side of human rights», *International Affairs,* 81/2, 427-439.
POGGE, T. (1994), «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs,* 23, 195-224.
RAWLS, J. (1993), *The Law of Peoples*, *Critical Enquiry,* 20/1, 36-68.
RIBEIRO DOS SANTOS, L. (2012), *Regresso a Kant. Ética, Estetica, Filosofia política,* Lisboa.
RONZONI, M. (2009), «The Global Order: A Case of Background Injustice?», *Philosophy & Public Affairs,* 37/3, 229-256.
VALENTINI, L. (2012), «Human Rights, Freedom, and Political Authority», *Political Theory,* 40/5, 573-601.
VARDEN, H. (2011), «A Kantian conception of global justice», *Review of International Studies,* 37 (2011), 2043-2057.
WILLIAMS, H., «Kantian Underpinnings for a Theory of Multirights», en A. Follesdal y R. Maliks (eds.), *Kantian Theory and Human Rights,* Nueva York, 8-25.
YPI, L. (2012a), *Global Justice and Avant-Garde Political Agency,* Oxford.
— (2012b), «A permissive theory of territorial rights», *European Journal of Philosophy,* 22/2, 288-312.

Kant y el problema de la historia como ciencia empírica

Julián Carvajal
Departamento Filosofía U.C.L.M.
Julian.Carvajal@uclm.es

Mi propósito no es en modo alguno hablar de la filosofía de la historia de Kant, sino de la labor previa que Kant considera necesaria para poder elaborar después una filosofía de la historia. El hecho de que Kant haya elaborado una filosofía de la historia que trata de dar un sentido al devenir de la humanidad a partir de la interpretación de las acciones humanas, en cuanto fenómenos de la naturaleza, como *signos* de la libertad, no puede suponer una desvalorización de la historia como investigación empírica, sino todo lo contrario: si no fijamos y reunimos esos fenómenos que son las acciones humanas de acuerdo con un método, no contaremos con signos cuyo significado podamos interpretar a la luz del destino de la humanidad. Sabemos que la reflexión sobre la problemática histórica, política y antropológica ocupó siempre un lugar central tanto en la gestación como en el desarrollo del pensamiento crítico. Mucho se ha escrito acerca de la filosofía kantiana de la historia y está justificado que así haya sido, pero quizá no esté de más dedicar unos minutos a esbozar el modo en que Kant concibe el trabajo de 'hormiga' del historiador empírico, menos brillante que el del filósofo pero no menos necesario. Kant no escribió obras históricas; sin embargo,

valoró siempre positivamente la investigación empírica y se ocupó ampliamente en la enseñanza de ciencias de género histórico en el sentido amplio en que él utiliza este término en sus lecciones y en sus obras.

Comenzaré por precisar el concepto de conocimiento histórico que maneja Kant. Para ello, recurriré a la exposición más conocida del mismo que aparece en su *Crítica de la razón pura*[1]. La delimitación del conocimiento histórico se realiza en Kant frente al conocimiento racional. Esta distinción no guarda relación con el contenido del conocimiento sino con su origen; pero no con su origen objetivo, esto es, con las fuentes de las que mana, sino con su origen subjetivo, es decir, con el modo como es adquirido por los hombres. Decimos que nuestros conocimientos son históricos cuando los adquirimos a partir de datos suministrados por la experiencia, ya se trate de una experiencia inmediata o de la proporcionada por la lectura de relatos o por la enseñanza. Decimos que nuestros conocimientos son racionales cuando los adquirimos mediante inferencias a partir de principios establecidos por la razón[2]. Puesto que la consideración de un conocimiento como histórico no depende de su origen objetivo, sino del subjetivo, es perfectamente posible que un conocimiento sea objetivamente racional y, a pesar de ello, subjetivamente histórico. La matemática y la filosofía son conocimientos objetivamente racionales, pero yo puedo tener de ellos un conocimiento meramente histórico cuando solo los aprendo a través de la memorización[3].

Los conocimientos históricos no se distinguen, pues, de los racionales por la materia sino solo por la forma de adquirirlos.

> Si un conocimiento considera lo particular a partir de lo universal, entonces ha surgido de la razón. Pero si se extrae lo universal de lo particular, o se examina lo particular por sí, el conocimiento que se obtiene de este modo es histórico. Por ejemplo, vemos que el frío en mayo es provechoso para la vegetación terrestre. Esto es un conocimiento histórico. Así podemos aprender históricamente la misma filosofía, cuando llegamos a conocer las proposiciones de otro de modo sucesivo sin comprender cómo estas proposiciones se derivan de principios universales. La física experimental es empírica, pues solo atiende a casos concretos.

---

[1] KrV, A 835 y sig./B 863 y sig.
[2] Véase Log, AA 09, 22.
[3] V-Lo/Busolt, AA 24, 615. Cfr. V-Lo/Wiener, AA 24, 797.

> Pero tan pronto como se explica por medio de principios universales, se convierte en racional. Los conocimientos racionales no se distinguen de los históricos por la materia, sino solo por la forma. Un niño aprende históricamente la moral universal en el catecismo. Conocimientos que se refieren a cosas universales pueden convertirse en históricos cuando no se los examina *in universali ex abstracto,* sino *in particulari in concreto;* y viceversa, un objeto de la experiencia puede convertirse en conocimiento racional con solo modificar la forma. Así ha ocurrido en la física[4].

Histórico es un conocimiento que he adquirido sin hacer uso de la razón, sino solo de la memoria, de modo que en él no veo cómo algo se deriva de su razón[5]. Aunque sea conocimiento racional, tenemos un conocimiento histórico de la filosofía cuando nos limitamos a aprender de memoria todos los principios, explicaciones y demostraciones de un determinado sistema filosófico que está ya dado en un cuerpo doctrinal, p. ej., la filosofía wolffiana. Cuando alguien aprende filosofía históricamente, no es capaz de ir más allá de dar cuenta de las proposiciones de otro, yuxtaponiendo unas a otras sin comprender cómo se deducen de principios universales. Quien se ha formado a la luz de una razón ajena, solo desarrolla una capacidad imitadora que le permite reproducir fielmente lo que ha captado y retenido, o sea, lo que ha aprendido; pero no es capaz de producir nuevo conocimiento, de modo que «si se le discute una definición, no sabe de dónde sacar otra»[6].

El conocimiento histórico tiene para Kant un valor secundario respecto del racional, puesto que solo nos proporciona erudición y no auténtica sabiduría: «El conjunto de todos los conocimientos históricos se llama erudición. La erudición es propiamente el conocimiento histórico de las ciencias»[7]. Lo que caracteriza a la erudición es que «puede ser enseñada o puede ser aprendida históricamente», los instrumentos básicos de esta formación son el conocimiento de lenguas y la crítica de libros[8]. «Un erudito —leemos en *Logik Busolt*— es aquel que ha sido instruido»[9]. Justamente en esta

---

[4] V-Lo/Philippi, AA 24, 343.
[5] V-Lo/Blomberg, AA 24, 47.
[6] KrV, A 836/B 864.
[7] Rfl 1878, AA 16, 146. Cfr. Rfln 1882, 1879, 1883, AA 16, 147; V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24, 704.
[8] V-Lo/Pölitz, AA 24, 519; cfr. Rfl 2019, AA 16, 198; Rfl 2025, loc. cit., 200.
[9] V-Lo/Busolt, AA 24, 619.

necesidad de ser enseñada y aprendida, radica su mayor deficiencia, pues por muy amplio que sea, el conocimiento de los eruditos no va más allá de lo que se les ha enseñado[10]. Estos textos kantianos dejan claro que hay objetos —matemáticos, físicos— de los que es preferible tener un conocimiento racional que uno histórico; pero no debemos obviar que hay cosas que solo son cognoscibles históricamente, p. ej., es imposible deducir racionalmente en cuántos países está dividida Europa, solo se puede saber por la experiencia y con la memoria[11]. Este hecho de que determinadas cosas solo puedan conocerse históricamente, pone de relieve que hay una parte de nuestro conocimiento que no solo es histórico desde el punto de vista subjetivo, sino también desde el punto de vista objetivo, en la medida en que hay una dimensión de la realidad empírica de la que solo podemos tener conocimiento histórico. En las lecciones recopiladas en la *Wiener Logik,* leemos: «El conocimiento histórico objetivo solo es posible por medio de los sentidos y de la comunicación, y de la instrucción»[12].

Ahora bien, el conocimiento histórico no solo tiene desventajas frente al conocimiento racional, sino que en ciertas circunstancias goza de ventajas respecto de este. En primer lugar, el conocimiento histórico es imprescindible en el desarrollo de la educación de los individuos durante una etapa de su vida en que tienen necesidad de ser instruidos. En el *Anuncio de la organización de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766,* llama la atención acerca de la necesidad de acumular una cantidad suficiente de conocimientos históricos antes de lanzarse a especular, con el fin de no sutilizar en el vacío[13]. El conocimiento histórico es fundamental para poder avanzar con seguridad en el conocimiento racional. Kant expone con nitidez la relación entre conocimiento histórico y racional:

> El conocimiento racional tiene ventajas sobre el histórico, en cuanto requiere entendimiento y razón; pero a veces el conocimiento histórico tiene ventajas sobre el racional. El conocimiento histórico tiene que estar a la base de todo conocimiento racional.

---

[10] Ibíd.

[11] V-Lo/Blomberg, AA 24, 47.

[12] V-Lo/Wiener, AA 24, 830.

[13] NEV, AA 02, 312: «al comienzo mismo de mi docencia académica me percaté de que una gran negligencia de los jóvenes estudiantes estriba en que aprenden demasiado pronto a *sutilizar* sin que posean suficientes conocimientos históricos que puedan sustituir a la experiencia».

> El pensador sutil que se encierra en su cuarto y quiere adquirir muchos conocimientos racionales, no llegará muy lejos si no se ha procurado primero un conocimiento histórico por medio de la experiencia, a partir de libros, o por el trato, por la sociedad con otras persona. El conocimiento histórico me es dado *a posteriori* y contiene ya en sí todo lo que forma parte del racional. [...] Este se limita a aclarar aquello sobre lo que el conocimiento histórico informa. Solo modifica lo *formal*. Sin el conocimiento histórico la razón no tiene *materialia* que deba clarificar. En nuestra educación *(Erziehung)* es un gran error que nos ocupemos primero con el conocimiento racional sin que tengamos todavía bastante conocimiento histórico[14].

El filósofo sería, pues, víctima de un grave engaño si prescindiera de la historia por considerarla superflua para sus fines. Kant le insiste a sus alumnos en que «al principio hay que hacer abstracción del uso de la razón y hacer provisión de muchos conocimientos históricos con ilusión»[15].

Antes de lanzarnos a razonar y levantar grandes edificios teóricos, es necesario que el hombre adquiera lo que, en sus cursos de Geografía Física, Kant denomina «conocimiento del mundo», y este solo se puede adquirir en grado suficiente a través del conocimiento histórico. No podemos tener conocimientos empíricos del mundo al margen de la experiencia, ya que la materia de estos solo podemos recibirla a través de los sentidos, de modo que la razón se limita a darle la forma pertinente. Ahora bien, la experiencia de que parte nuestro conocimiento del mundo no tiene por qué ser únicamente la nuestra, sino que puede servirnos también la experiencia ajena[16]. No debemos ceñirnos a los conocimientos aportados por nuestra propia experiencia, porque esto supondría una limitación del *horizonte* de nuestros conocimientos, restringiendo drásticamente su extensión, de suerte que quedarían muy por debajo de lo que permiten nuestras capacidades cognoscitivas y de lo que exige la satisfacción de nuestros intereses[17]. La restricción a la propia experiencia personal es especialmente negativa cuando se trata del horizonte de nuestros conocimientos históricos, en la medida en que su extensión

---

[14] V-Lo/Blomberg, AA 24, 49.
[15] V-Lo/Blomberg, AA 24, 297.
[16] Véase PG, AA 09, 159.
[17] Cfr. Log, AA 09, 40-41; etiam V-Lo/Philippi, AA 24, 375-376 y 379-380; V-Lo/Wiener, AA 24, 814; Rfl 1993, AA 16, 187.

es mucho mayor que la del horizonte de los conocimientos racionales, pudiéndose afirmar que esa magnitud es «inconmensurable»[18]. Esta inconmensurabilidad del conocimiento histórico afecta directamente al horizonte de toda la especie humana:

> Ciertamente no se pueden determinar *a priori* los límites del conocimiento empírico de toda la especie humana, pero naturalmente tiene límites. Dentro de 1000 años los historiadores no sabrán lo mismo que nosotros, sobre todo porque pasarán cosas en esos 1000 años. Quizá ocurra lo mismo con el naturalista[19].

Pero también el horizonte privado del conocimiento histórico es inconmensurable, y Kant les aconseja a los jóvenes ampliarlo todo lo posible mientras la memoria conserva toda su frescura y retentiva a la vez que aún se disfruta satisfaciendo la curiosidad[20].

El conocimiento histórico resulta esencial para ampliar nuestro horizonte, proporcionando a nuestros conocimientos la mayor perfección posible en cuanto a su extensión. A esta perfección lógica del conocimiento se opone la ignorancia, que es una imperfección negativa consistente en la carencia de conocimiento[21]. Kant pone mucho cuidado en distinguir la ignorancia del error. La ignorancia es solo carencia *(defectus)* de conocimiento; el error es una falta, una infracción *(vitius)*. En el primer caso, tengo un conocimiento insuficiente, me falta conocimiento; en el segundo, mi conocimiento es falso. El ejemplo que ofrece Kant, resulta clarificador: «P. ej. —dice—, en geografía puedo omitir ciudades importantes, esto es una carencia; pero si localizo mal un lugar, esto es un error»[22]. La ignorancia, en cuanto imperfección meramente negativa, se puede remediar fácilmente; por el contrario, el error, como contrario a la verdad, es algo positivo que supone un obstáculo para el conocimiento verdadero, porque cuando se ha aprendido algo falso, cuesta un trabajo tremendo retornar al estado en que estábamos antes de saber nada de ello. Kant pone otro ejemplo no menos clarificador que el anterior: «La ignorancia se asemeja a una *tabula rasa* —el error a una pizarra emborronada. En este caso tenemos mucho trabajo añadido

---

[18] Log, AA 09, 41. Cfr. V-Lo/Philippi, AA 24, 376; etiam V-Lo/Wiener, 24, 816.
[19] Rfl 1997, AA 16, 188.
[20] V-Lo/Pölitz, AA, 24, 522.
[21] Log, AA 09, 44. Cfr. V-Lo/Wiener, AA 24, 813.
[22] V-Lo/Busolt, AA 24, 622.

con ir borrando lo falso para volver de nuevo a la ignorancia»[23]. En lo que concierne a la consideración de la ignorancia desde el punto de vista objetivo, Kant distingue entre la ignorancia material y la formal. La primera consiste en una carencia de conocimientos históricos; la segunda, en carencia de conocimientos racionales[24]. De estas dos clases de ignorancia, Kant considera más dañina la primera porque, por una parte, «un conocimiento históricamente pobre raras veces puede ser filosóficamente rico. Un conocimiento filosóficamente pobre a menudo puede ser históricamente rico»[25]; por otra parte, la ignorancia formal no supone una ignorancia total de algo, en cambio la ignorancia material sí: «Cuando a alguien le falta el conocimiento histórico, está en una ignorancia absoluta. Así, p. ej., los antiguos estaban en una ignorancia total acerca de la existencia del Nuevo Mundo, no tenían conocimiento histórico acerca de esto»[26]. Es, pues, de primordial importancia ampliar nuestro conocimiento histórico hasta donde lo permitan los límites de nuestra facultad cognoscitiva, pues no se debe ser completamente ignorante en ninguna materia[27]. No sería lícito permanecer en la ignorancia aduciendo como excusa que la superación de esta acarrea siempre el peligro del error[28]. Nada hay más fácil que errar en afirmaciones históricas —p. ej., al situar antes del nacimiento de Cristo un acontecimiento que ha sucedido después de este[29]—, pero esto no justifica renunciar al conocimiento histórico. El conocimiento es erróneo cuando el sujeto da su asentimiento a algo falso; por tanto, cuando confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma. Todo error se debe al influjo inadvertido de la sensibilidad en el entendimiento, influjo responsable de que al juzgar tomemos fundamentos meramente *subjetivos* por *objetivos* y de que, por consiguiente, confundamos la mera apariencia de verdad con la verdad misma[30]. Nuestro asentimiento a un juicio puede basarse en un doble fundamento: por un lado, en un rasgo del mismo juicio; por otro, en la índole particular de un determinado sujeto. En el primer

---

[23] V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24, 710.
[24] Véase Log, AA 09, 44.
[25] Rfl 1957, AA 16, 171.
[26] V-Lo/Blomberg, AA 24, 66.
[27] Véase Log, AA 09, 44.
[28] Véase V-Lo/Pölitz, AA 24, 522.
[29] Véase Rfl 2212, AA 16, 272.
[30] Véase V-Lo/Pölitz, AA 24, 526 y sig.; V-Lo/Busolt, AA 24, 632; V-Lo/Wiener, AA 24, 832 y sig.

caso, el juicio, en cuanto basado en fundamentos objetivos además de subjetivos, produce asentimiento en todo ser racional, esto es, «convicción»; en el segundo, en cuanto reposa solo en fundamentos subjetivos, solo produce asentimiento en un sujeto determinado, o sea, «persuasión». Podemos afirmar que un conocimiento es solo aparentemente verdadero si no es comunicable, pues esta incomunicabilidad es una marca de la insuficiencia de su fundamento objetivo que le impide ser compartido por la razón de todo hombre[31]. Contamos, pues, con criterios externos suficientemente sólidos de la verdad de nuestros conocimientos históricos —de esos conocimientos en los que la comunicación interpreta un papel central en cuanto dependen de la transmisión y de la instrucción—, criterios que nos permiten discernir con un grado aceptable de fiabilidad la verdad del conocimiento histórico. Uno de estos criterios externos es la compatibilidad de nuestros juicios con los de los otros hombres; otro sería la coincidencia de nuestros juicios con el entendimiento común *(sensus communis)* humano[32]. Estos criterios pueden servir para desvelar la apariencia de verdad presente en la persuasión en que consiste el error.

No hay ningún motivo que justifique la restricción del horizonte de nuestros conocimientos históricos si queremos adquirir un saber suficiente del mundo, algo que es completamente imposible si nos limitamos a nuestra propia experiencia; ya que, por mucho que se prolongue la duración de nuestra vida, solo podremos ser testigos de un segmento bastante breve de los sucesos temporales y, por mucho que viajemos, tampoco podremos observar muchas cosas con nuestros propios ojos. Nos vemos obligados, por tanto, a echar mano de experiencias ajenas gracias a las cuales obtenemos informaciones que nos permiten ampliar nuestro saber. De este modo el conocimiento que tenemos de nuestro mundo mediante nuestra experiencia personal, se amplía enormemente en cuanto al espacio por medio de informaciones de países lejanos aportadas por viajeros, así como en cuanto al tiempo mediante informaciones de hechos pasados transmitidas por medio de documentos. Ahora bien, Kant introduce una distinción importante en el conjunto de los conocimientos históricos. Esta distinción se basa en el hecho de que «toda experiencia ajena se nos comunica o bien como *relato* o bien como

---

[31] Cfr. KrV, A 820 y sig./B 848 y sig.
[32] Cfr. Log, AA 09, 57; V-Lo/Philippi, AA 24, 388; V-Lo/Busolt, AA 24, 628-29.

descripción. El primero es una *historia,* la segunda una *geografía»*[33]. En cierto sentido podemos considerar descripciones tanto la historia como la geografía, siempre que tengamos en cuenta que la primera es una descripción según el *tiempo* y la segunda según el *espacio*. La historia describe los acontecimientos que han sucedido unos después de otros con respecto al tiempo, y la geografía describe los fenómenos que ocurren al mismo tiempo atendiendo al espacio. En consecuencia, la historia en sentido estricto, en cuanto relato de lo que sucede en diferentes épocas, se puede entender como una geografía continua[34]. Estas dos ciencias, la geografía y la historia, llenan todo el campo de nuestros conocimientos acerca del mundo: la geografía, el del espacio, y la historia, el del tiempo.

Resumamos lo expuesto hasta ahora: Kant considera el saber histórico de gran utilidad por cuanto nos permite ampliar el horizonte de nuestros conocimientos sin que por ello hayamos de caer en el error, pues tenemos a mano criterios para discernir si esos conocimientos son verdaderos o falsos, de modo que estamos en condiciones de elaborar una descripción suficientemente distinta del mundo en cuanto al espacio y al tiempo. Sin embargo, nos falta responder a una cuestión decisiva para determinar la posibilidad, el alcance y el valor del conocimiento histórico: ¿lo que llegamos a conocer históricamente es un auténtico saber susceptible de constituirse en ciencia? ¿O no pasan de ser meras opiniones o creencias acerca de lo acontecido en el mundo? Cuando afirmamos que la certeza en que se basa nuestro asentimiento *(Fürwahrhalten)* a los juicios históricos es una *creencia histórica,* ¿no estamos negándole a la historia la posibilidad de convertirse en un saber susceptible de configurarse como ciencia? Sabido es que Kant distingue tres grados en el asentimiento que prestamos a nuestros conocimientos: opinión, creencia y saber.

La *opinión* es un conocimiento problemático al que damos nuestro asentimiento siendo conscientes de que el fundamento que tenemos para hacerlo es insuficiente, tanto desde un punto de vista objetivo como subjetivo; pero viendo claramente que este fundamento tiene más peso que el fundamento para sostener lo contrario[35]. Cuando opinamos siempre nos reservamos la posibilidad de retractarnos de nuestros juicios, los cuales tienen, pues, siempre un

---

[33] PG, AA 09, 159.
[34] Véase PG, AA 09, 161.
[35] Véase V-Lo/Blomberg, AA 24, 227.

carácter provisional. Cualquier materia no es susceptible de opinión. Resulta ridículo opinar en cuestiones de matemáticas, de moral o de metafísica, porque en ciencias cuyo conocimiento es *a priori,* o se sabe o no se sabe. Solo se puede opinar acerca de conocimientos que tengan contenido empírico. No hace falta decir que la historia es un campo abonado como ningún otro para que germinen las opiniones[36].

La *creencia* es un conocimiento asertórico al que asentimos con clara conciencia de la insuficiencia objetiva de nuestras razones para considerarlo verdadero, pero al mismo tiempo de su suficiencia subjetiva desde un punto de vista práctico, en cuanto es suficiente para impulsarnos a hacer lo necesario para conseguir un fin. Cuando se trata de una práctica técnica referida a fines opcionales, la creencia es accidental y se denomina *pragmática*. Cuando se trata de la moralidad, actividad en que los fines no son opcionales sino necesarios —a saber, la realización del bien supremo en el mundo mediante el cumplimiento de las leyes de la libertad—, estamos ante una creencia necesaria en la existencia de lo que es menester para la consecución de ese fin —Dios y la inmortalidad del alma. Kant califica esta creencia de *moral*. Esta creencia no le proporciona al hombre certeza lógica, pero sí certeza moral que, a menudo, es más fuerte que la anterior. Característica esencial de esta creencia es el hecho de que se trata de un asentimiento *libre* que no se funda en principios lógicos, sino en el «sentido moral» del hombre. La convicción que proporciona la creencia no es comunicable, pues su fundamento es subjetivo. La creencia moral es, para Kant, la única que se puede llamar creencia en sentido estricto[37].

El *saber* es un conocimiento cierto al que asentimos siendo conscientes de que hay un fundamento cognoscitivo suficiente, tanto objetiva como subjetivamente, para este asentimiento. La certeza propia del saber es o bien empírica, cuando se funda en la experiencia, o bien racional, si lo hace en la razón. En tanto que la certeza racional es apodíctica; la certeza empírica es asertórica, porque no va acompañada de la conciencia de la necesidad que va unida a la certeza racional. La certeza empírica es originaria cuando su fundamento se encuentra en la experiencia propia, y es derivativa cuando ese fundamento viene de una experiencia ajena. Esta última sería la

---

[36] Véase Log, AA 09, 67. Cfr. KrV, A 822 y sig./B 850 y sig.; V-Lo/Busolt, AA 24, 637.

[37] Véase KrV, A 823-829/B 851-857. Cfr. Log, AA 67-69.

certeza *histórica* propiamente dicha[38]. Kant considera preferible la certeza racional a la empírica en todo conocimiento donde sea posible. Pero en el campo de la historia la certeza racional es imposible.

El conocimiento histórico forma claramente parte del saber. Para Kant, lo que se denomina *creencia histórica* no es propiamente creencia, sino saber, puesto que en principio no hay ninguna diferencia entre asentir a un conocimiento a partir de nuestra propia experiencia y hacerlo sobre la base de un testimonio[39]. Kant define testimonio como «todo tener por verdadero a causa de la declaración de otro»[40]. Hay asuntos en los que podemos utilizar la experiencia de otros como si fuera nuestra[41]; pues la creencia histórica surge de la conexión de las experiencias de otro con las mías[42], de modo que gracias a ella ensancho mi experiencia con la de otros[43]. El conocimiento que adquirimos de la historia a través de los testimonios ajenos forma parte de nuestra experiencia, pues es en esta donde yo los integro[44], de suerte que su certeza será del mismo tipo y tendrá el mismo grado que la del resto de nuestros conocimientos empíricos, en cuanto el criterio último de su validez es nuestra propia experiencia de la experiencia de otros transmitida en sus testimonios. En la historia, creer es, pues, igual que saber y su certeza es idéntica a la de cualquier otra ciencia empírica. Kant trata de aclarar esta identidad con un ejemplo: comenta que si él le pregunta a alguien cómo se llama la capital de España, y este le contesta: «creo que Madrid; le diría: tú no tienes que creerlo, sino *saberlo*». Y si le objetara que eso no puede saberlo quien no haya estado allí, le replicaría que si él mismo hubiera estado allí, tampoco podría llegar a saberlo de otro modo que por lo que le dijeran los habitantes del lugar; por tanto, a partir del testimonio de otros[45].

Pero Kant es consciente de que no se puede despachar este problema de un plumazo, ya que si bien no podemos ni debemos prescindir de los testimonios en la configuración de nuestra experiencia so pena de empobrecerla drásticamente, tampoco podemos admitir-

---

[38] V-Lo/Pölitz, AA 24, 560. Véase Log, AA, 09, 70-71; Rfl 2454, AA 16, 375 y sig.; Rfl 2455, AA 16, 376.
[39] Log, Einl. IX, AA 09, 69; cfr. Rfl 2765, AA 16, 501.
[40] V-Lo/Philippi, AA 24, 449.
[41] V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24, 733.
[42] Véase ibíd., 750.
[43] Véase V-Lo/Busolt, AA 24, 652.
[44] Véase V-Lo/Pölitz, AA 24, 561.
[45] Véase V-Lo/Wiener, AA 24, 896. Cfr. Rfl 2451, AA 16, 374.

los todos sin más. La creencia racional solo es aprovechable si es razonable y solo es razonable cuando es crítica[46]. También en el conocimiento histórico, la razón ha de ser la última piedra de toque de la validez de todos los conocimientos, como establece el modo de pensar ilustrado. La creencia histórica es razonable cuando hay fundamentos suficientes para admitir un testimonio como verdadero; por ello, es aconsejable practicar en la historia un sano escepticismo y no admitir nada sobre la base de testimonios hasta no haberlo confirmado suficientemente. El historiador debe ser razonablemente desconfiado y suspicaz[47] sin que ello le impida completar su experiencia defectuosa por considerar que toda información que otro le comunica es mentira[48]. Pero Kant nos avisa al mismo tiempo de que no debemos estar más prevenidos frente a lo que conocemos por testimonio ajeno que ante lo conocido por experiencia propia, pues hay la misma posibilidad de engaño en ambos casos. El testimonio de otros está expuesto a tantos peligros como nuestra propia experiencia está sujeta a errores.

Al acercarse a la creencia histórica, Kant empieza por establecer una distinción que le parece fundamental entre «creer algo» y «creer a alguien»[49]. Lo propio de la creencia histórica es el hecho de que se «cree algo», un testimonio, precisamente porque se «cree a alguien», un testigo: «La creencia histórica consiste en que creemos algo porque creemos a otro, o en que se tiene algo por verdadero solo por mor de un testimonio»[50]. Por ello resulta esencial en la labor historiográfica determinar la autoridad del testigo, de la que depende la validez de la información. La credibilidad de un testigo se basa tanto en cualidades lógicas como morales, pues ha de poder decir la verdad y, a la vez, ha de querer decirla. Dicho de otro modo, un testigo fiable debe reunir dos cualidades: *autenticidad* y *sinceridad*. La autenticidad del testigo consiste en su capacidad de decir la verdad para lo cual ha de reunir múltiples cualidades. Entre ellas Kant destaca las siguientes: en primer lugar, ha de poseer un conocimiento suficiente para construir su experiencia, lo cual no es nada fácil y requiere práctica para evitar el engaño de los sentidos; en segundo

---

[46] Rfl 2763, AA 16, 501.
[47] Rfl 2783, AA 16, 508; V-Lo/Wiener, AA 24, 900.
[48] Rfl 2764, AA 16, 501.
[49] Véase Rfl 2749, AA 16, 497; V-Lo/Philippi, AA 24, 448; V-Lo/Pölitz, AA 24, 561; V-Lo/Wiener, AA 24, 893.
[50] V-Lo/Pölitz, AA 24, 562; V-Lo/Wiener, AA 24, 895.

lugar, ha de estar en buenas condiciones para guardar lo que ha experimentado en la memoria, y en tercer lugar, ha de tener capacidad para expresarse de un modo inteligible con palabras, lo que tampoco es sencillo: unos se pierden en los detalles y otros solo esbozan una simple silueta de su experiencia, incapaces de dar cuenta de las circunstancias de la misma[51]. La sinceridad del testigo estriba en su firme voluntad de decir la verdad y no contar más que lo que realmente ha sucedido[52]. No resulta fácil tampoco valorar la sinceridad de un testigo, para lo que es menester excluir que este haya podido desviarse de la verdad para obtener algún provecho mintiendo o que haya sido forzado a hacerlo[53]. Kant considera que el hombre común no es un testigo fiable porque no cumple ni los requisitos lógicos ni los morales. Es incapaz de organizar y conservar correctamente su experiencia a causa de su inclinación a la somnolencia, el temor, la dispersión, etc., que le hacen pasar por alto cosas importantes, así como por su incapacidad para relatar bien los hechos por su tendencia a la exageración, a la pompa y lo monstruoso. Por otra parte, la sinceridad del hombre vulgar es muy dudosa «porque es demasiado rudo para dar gran valor a la verdad»[54]. Kant estima que hemos de dar más crédito a los testimonios de personas instruidas y de buena posición, pues su competencia cognoscitiva es superior y tienen un mayor aprecio por su reputación por lo que valoran más la veracidad[55]. Lo único que puede garantizar la autenticidad de la historia antigua para Kant es la existencia ininterrumpida de un público docto desde el comienzo de la historia entre los griegos hasta nosotros, por eso solo contamos con noticias ciertas de los pueblos que han entrado en contacto con el pueblo griego[56]. No obstante, considera que se ha de ser especialmente críticos a la hora de valorar sus testimonios, pues cuestiona seriamente la fiabilidad de los autores antiguos: acusa a Heródoto de colar «muchos cuentos de viejas» en sus escritos y a Tito Livio de poner en boca de generales discursos que nunca han pronunciado[57]. Por el contrario, reconoce que los testimonios de los autores modernos son mucho más fiables.

---

[51] Cfr. V-Lo/Philippi, AA 24, 449 y sig.; V-Lo/Wiener, AA 24, 898.
[52] V-Lo/Busolt, AA 24, 651.
[53] Rfl 2774, AA 16, 505; Rfl 2778, AA 16, 506.
[54] V-Lo/Wiener, AA 24, 698; V-Lo/Pölitz, AA 24, 562.
[55] Véase V-Lo/Philippi, AA 24, 651.
[56] Véase IaG, AA 08, 29.
[57] Véase V-Lo/*Pölitz,* AA 24, 563; V-Lo/Wiener, AA 24, 898.

Data este cambio a principios del siglo XVII, cuando los físicos experimentales comprendieron la enorme importancia de recoger con rigor los resultados de las observaciones y experimentos para conocer las leyes de la naturaleza. Esta aspiración a la exactitud en los testimonios pasó pronto de la ciencia natural a la historia. A esta búsqueda del rigor han contribuido en gran medida circunstancias externas como la imprenta y los periódicos, medios que permiten rebatir rápidamente las mentiras y no permiten que se cuenten «historietas» como en Roma. Estas circunstancias ejercen una fuerte presión sobre los autores modernos para que sean rigurosos y precisos en sus informaciones, pues son plenamente conscientes de que la más mínima alteración de la verdad les acarreará descrédito y deshonra[58].

A la hora de valorar la fiabilidad de un testimonio es importante establecer si procede de un testigo ocular *(testis oculatus)* o de un testigo de oído *(testis auritus)*. El testigo ocular da testimonio de su propia experiencia de un hecho; el testigo auditivo atestigua su experiencia del testimonio de otro acerca de un hecho. Quien relata una noticia que ha leído es un testigo de oído[59]. De estos, el testigo auténtico es el que puede saber algo por sí mismo, pues el testigo que necesita de otro testigo es poco fiable[60]. Pero cuando alguien narra hechos de épocas pasadas y no puede mencionar ningún testigo ocular, no hay que creerle[61]. La credibilidad de un testimonio se ve afectada también por la cadena de su transmisión. Cuando se trata de una serie de testigos auditivos subordinados unos a otros, la credibilidad disminuye progresivamente, de modo que cuanto más larga es la serie menos fiable es el testimonio. Por el contrario, cuando se trata de un conjunto de testigos coordinados entre sí, la credibilidad aumenta a medida que lo hace el número de testigos[62]. Kant está convencido de que, si examinamos críticamente los testimonios, podemos construir con ellos un saber dotado de certeza —asentimiento sólidamente fundado subjetiva y objetivamente[63]. El trabajo del historiador exige una actitud lógica contraria al egoís-

---

[58] Véase V-Lo/Wiener, AA 24, 899.

[59] Véase V-Lo/Philippi, AA 24, 450; V-Lo/Pölitz, AA 24, 563; V-Lo/Wiener, AA 24, 900.

[60] V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24, 750; Rfl 2772, AA 16, 503.

[61] Rfl. 2776, AA 16, 505.

[62] Véase Rfl 2772, AA 16, 503; V-Lo/Philippi, AA 24, 450; V-Lo/Pölitz, AA 24, 563; V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24, 750; V-Lo/Wiener, AA 24, 900.

[63] V-Lo/Wiener, AA 24, 899.

mo lógico; pues ha de admitir, con más fuerza si cabe que el filósofo, la concordancia de su propio juicio con el de los demás como criterio de validez de su conocimiento[64]. El trabajo del historiador exige también una determinada actitud moral: es imposible que llegue a conocer la historia quien se niega a creer las informaciones y los escritos de todos los hombres de una manera maliciosa por considerarlos a todos mentirosos[65]. La labor historiográfica solo es posible sobre una base moral porque si no se confía en los hombres, si no nos fiamos de la sinceridad y veracidad de los testigos, no es posible construir la historia.

Como buen ilustrado, Kant denuncia y combate los prejuicios allá donde los encuentra. El prejuicio es contrario al principio de autonomía de la razón. Kant define el prejuicio como el fundamento que hace que juzguemos por anticipado acerca de algo, cuando este fundamento no procede de las leyes del entendimiento, sino de fuentes ajenas a este como son la imitación, la costumbre y la inclinación[66]. Los prejuicios son fuente permanente de errores y deben ser expulsados por completo de las ciencias racionales. En cambio, en la historia —como muestra el examen de los testimonios—, se impone una rehabilitación de los prejuicios, a la vez que la historia puede ser también un instrumento eficaz para luchar contra ellos. Ciertamente, por un lado, la historia no se puede construir sino sobre la base de uno de los prejuicios más comunes de los que surgen de la imitación —a saber, la tendencia a considerar algo como verdadero porque lo han dicho otros, tendencia que produce cierta propensión a hacer un uso mecánico y pasivo de la propia razón. No es casual que el hombre esté más dispuesto a seguir (imitar) el pensamiento de otros en la infancia y la juventud; por tanto en la etapa de su vida en que su curiosidad es mayor y en la que debe hacer el mayor acopio posible de saber histórico. Nos referimos al «prejuicio de la autoridad de la persona», por cuya virtud fundamos nuestro conocimiento en lo que han dicho otras personas dotadas de autoridad. En materias históricas, es necesario asentir a la autoridad de otros, ya que en estas cuestiones hay que recurrir sin remedio a testimonios ajenos por dos razones: por una parte, el uso de mi propio

---

[64] Véase V-Lo/Pölitz, AA 24, 155; V-Lo/Busolt, AA 24, 643; V-Lo/Dohna-Wundlacken, AA 24, 740.

[65] V-Lo/Busolt, AA 24, 652.

[66] Véase Log, Einl. IX, AA 09, 75 y sig.; V-Lo/Blomberg, AA 24, 171 y sigs.; V-Lo/Philippi, AA 24, 424 y sigs.; V-Lo/Wiener, AA 24, 863 y sigs.

entendimiento no es suficiente para determinar la verdad de conocimientos que dependen de la experiencia y, por otra, no podemos experimentarlo todo por nosotros mismos[67]. Ahora bien, el ensanchar nuestra experiencia a través del conocimiento histórico hace que podamos juzgar provisionalmente de antemano sobre algo de un modo correcto, quitándole terreno a los prejuicios[68].

Finalmente, no podemos dejar de comentar un último problema que le preocupa a Kant cuando se interesa por la historia empírica. En el conocimiento histórico, como en ningún otro, se corre el riesgo de no hacer más que amontonar conocimientos sin orden ni concierto, amontonamiento que solo producirá un agregado, pero en modo alguno una ciencia. Kant muestra ser plenamente consciente de las deficiencias de la historia empírica de su tiempo, deficiencias que no guardan relación con el hecho de su desazón ante el curso caótico de los asuntos humanos, tema que le preocupa como filósofo de la historia. Le preocupa, por un lado, el carácter fragmentario de la historia provocado por lagunas informativas debidas a la falta de documentos[69] y, por otro, el volumen que van adquiriendo los estudios históricos en su época, volumen que amenaza con volverla inmanejable para las generaciones futuras[70]. La causa de las deficiencias de que adolece la historia como ciencia empírica estriba en que, al contrario de lo que sucede en las ciencias racionales, «los conocimientos históricos se pueden adquirir sin sistema»[71], como lo prueba el conocimiento común, que nunca pasa de agregado[72]. Lo que define al agregado es que en él las partes preceden al todo, de modo que su crecimiento se produce por adición fortuita de nuevos elementos que quedan simplemente yuxtapuestos a los anteriores sin relación alguna con ellos. El problema más grave que Kant detecta en la historiografía de su tiempo radica justamente en que los historiadores proceden de un modo rapsódico y se dedican a amontonar conocimientos como lo hace el hombre común. Pero Kant no se resigna a este estado de cosas, porque no admite que solo los conocimientos racionales puedan sistematizarse y constituirse en ciencia, sino que también los conocimientos históricos pueden ser

---

[67] Véase Log, Einl. IX, AA 09, 77-78; V-Lo/Wiener, AA 24, 870.
[68] Véase V-phEnz, AA 29, 25-26.
[69] Véase MAM, AA 08, 109.
[70] Véase IaG, AA 08, 30.
[71] Rfl 2229, AA 16, 278.
[72] Véase Rfl 1865, AA 16, 141; V-Lo/Wiener, AA 24, 891.

sistematizados. Kant insiste repetidamente en que las ciencias pueden ser racionales e históricas[73]. La historia se convierte en ciencia cuando la multiplicidad de conocimientos se encuentra articulada en una unidad sistemática bajo una idea que determina *a priori* el plano del todo y el lugar respectivo de cada una de las partes en el mismo. A diferencia del agregado, el sistema no crece externamente por adición fortuita de nuevas partes, sino que lo hace internamente de un modo previsible[74].

Para transformar un agregado de conocimientos en un sistema científico no hay otro camino que proceder metódicamente. Por esto la propuesta kantiana para superar las deficiencias de la historiografía de su tiempo se cifra en «inventar nuevos métodos» que permitan reducir el volumen de los conocimientos sin que se pierda nada de su contenido, como se separa la escoria del metal noble. De este modo podremos descubrirlo todo por nosotros mismos sin fatigar la memoria[75]. Ahora bien, hay que aplicar a cada materia el método que mejor se adecue a ella. Sabemos que Kant estima que en la ciencia se pueden aplicar dos métodos que se oponen el uno al otro: el método *analítico* que va del todo a las partes que lo componen o bien el método *sintético* que va de las partes al todo[76]. Ambos métodos se pueden aplicar a conocimientos coordinados (empíricos) y a conocimientos subordinados (racionales)[77]. Así como en las ciencias racionales solo tiene cabida la conexión de subordinación, en las ciencias históricas solo hay conexión de coordinación. En efecto, en las ciencias racionales siempre procedemos a derivar una cosa de otra; en las ciencias históricas, en cambio, se relata una cosa después de otra, sea según el espacio o conforme al tiempo. De los dos métodos, Kant aconseja aplicar a la historia el método analítico, en el cual nos formamos primero una idea del todo y después nos hacemos un concepto de las partes que están contenidas en él[78]. En todos los conocimientos que no admitan entre sí una relación de subordinación que permita derivar unos de otros, sino una relación de coordinación entre ellos, hay que tomar en consideración el todo

---

[73] Véase Log, Einl. IX, AA 09, 72; Rfln 2227 y 2233, AA 16, 277 y 279; V-Lo/Philippi, AA 24, 481; V-Lo/Pölitz, AA 24, 599, etc.

[74] Véase KrV, A 832 y sig./B 860 y sig.

[75] Véase Log, AA 09, 44; Rfl 1997, AA 16, 188.

[76] Véase Log, AA 09, 149; cfr. Prol, AA 04, 279.

[77] Véase V-Lo/Philippi, AA 24, 481.

[78] Véase V-Lo/Blomberg, AA 24, 291.

antes que sus partes, esto es, hay que aplicar el método analítico. Por esta razón Kant piensa que, de los dos métodos de que dispone la ciencia histórica —métodos que, por otra parte, han de ser compatibles entre sí—, a saber, el método *cronológico* y el *geográfico,* este último es preferible[79]. No puede extrañarnos, pues, que Kant impartiese clases de geografía durante 49 años, desde 1756 hasta 1796. Esta preferencia por la geografía se debe a que, en ella, contamos de antemano con una idea del todo que nos sirve de guía para una descripción completa de todas las partes de ese todo, de suerte que podemos determinar dónde se encuentra cada cosa y dónde se desarrolla cada acontecimiento. Así podemos ordenar todas nuestras experiencias en un conocimiento sistemático del mundo, que es el escenario de todas las experiencias humanas. La geografía cuenta con una idea privilegiada para ordenar arquitectónicamente todos nuestros conocimientos históricos en un sistema. Esta idea es la de la Tierra como una totalidad esférica finita. La Tierra es un sistema cerrado de emplazamientos. La finitud de la superficie esférica de la Tierra es responsable de la completud del todo que nos permite anticipar todos los emplazamientos geográficos posibles de todas las cosas. La geografía se organiza en Kant como una descripción razonada de todos los fenómenos que acontecen sobre la superficie terrestre[80]. Disponemos de un plano para ordenar nuestros conocimientos asignándoles un lugar propio. La ordenación geográfica nos da una descripción física de la naturaleza en la que nuestros conocimientos se ordenan según el lugar que les corresponde en el espacio geográfico. Pero no debemos olvidar en ningún caso que la sistematicidad de la geografía no es equiparable a la de la física, porque no está fundada *a priori*. A diferencia de la física, la geografía utiliza las matemáticas para dar precisión a sus descripciones, pero no puede deducir sus elementos a partir de ella[81]. Todos los hechos —ya sean físicos, artísticos, literarios, mercantiles, científicos, políticos, religiosos, etc.— deben ser localizados geográficamente en algún lugar de la superficie terrestre para ser comprendidos enteramente[82]. Y la geografía, como compendio universal de la naturaleza, debe «constituir el fundamento de la historia»[83], puesto que la finitud esférica

---

[79] Véase V-Lo/Blomberg, AA 24, 292; V-Lo/Philippi, AA 24, 483.
[80] Cfr. May (1990), 86.
[81] Cfr. May (1990), 144.
[82] Véase PG, AA 09, 159 y sigs.
[83] Véase PG, AA 09, 164.

de la Tierra es condición necesaria de la posibilidad de la historia universal de la humanidad en cuanto garantiza que todos los pueblos puedan entrar en relaciones mutuas. Como anota Philonenko, «la geografía de Kant fue el fundamento de los relatos históricos de su época»[84].

Como la geografía, la historia, en cuanto investigación empírica, solo puede ser un saber descriptivo, pues no hay leyes universales a las que se puedan subordinar los datos históricos. En los *Principios metafísicos de la ciencia natural,* Kant observa que en toda teoría particular de lo real solo se puede encontrar tanta ciencia en sentido estricto como matemática hay en ella[85]. La matemática es el medio que permite formular las regularidades fenoménicas que constituyen las leyes de la naturaleza. Si el papel de la matemática en la geografía es muy secundario, tanto o más lo es en la historia humana donde la estadística muestra que acciones en que se expresa la voluntad libre del hombre —matrimonios, nacimientos, etc.—, cuando se las considera en grande, parecen estar sujetas a reglas que permiten predecir su número[86]. Las limitaciones que impone a la historia su carácter descriptivo de saber empírico, es lo que impone en ella la necesidad de recurrir a la reflexión para tratar de encontrar lo universal bajo lo que subsumir lo particular cuando solo lo particular es dado y no disponemos de lo universal bajo lo cual subsumirlo.

A la vista de lo dicho, no nos puede sorprender que Kant considere imprescindible la investigación y exposición de la historia propiamente dicha*:*

> Sería una mala interpretación de mi propósito la de que con esta idea de una historia universal, que tiene en cierto modo un hilo conductor *a priori,* pretendería suprimir la elaboración de la historia propiamente dicha, concebida de modo meramente *empírico;* es solo un pensamiento acerca de lo que una cabeza filosófica (que por lo demás habría de ser muy versada en cuestiones históricas) podría intentar desde otro punto de vista[87].

La filosofía de la historia, cuyas líneas maestras traza Kant en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita,* no puede susti-

---

[84] Philonenko (1986), 12.
[85] Véase MAN, Vorrede, AA 04, 470.
[86] IaG, AA 08, 17.
[87] IaG, AA 08, 30.

tuir el trabajo de elaboración empírica de la historia en sentido estricto. Es más: sin el trabajo previo del historiador, que quizá puede resultar tedioso para quien no mantiene viva la curiosidad por las cosas, pero que es el único medio de pertrechar al filósofo de una buena cantidad de conocimientos sobre los que reflexionar, este no podría hacer otra cosa que construir castillos en el aire. El filósofo no viene a invalidar la labor de investigación empírica del historiador, sino a completarla «desde otro punto de vista» aportado por la reflexión filosófica. El filósofo tiene necesidad de que el historiador le proporcione una descripción o sistema empírico de acontecimientos que él pueda interpretar después como signos de la libertad humana.

BIBLIOGRAFÍA

MAY, J. A. (1990), *Kant's Concept of Geography and its Relation to Recent geographical Thought,* Toronto.

PHILONENKO A. (1986), *La théorie kantienne de l'histoire,* París.

COMUNIDAD Y DERECHO

Cómo, según Kant, la guerra contradice el realismo político

Monique Castillo
Universidad Paris-Este
castillo@univ-paris12.fr

Kant se niega a considerar las guerras punitivas como guerras «justas»: degeneran fácilmente en guerras de exterminio, como lo explica el quinto artículo preliminar del proyecto *Sobre la paz perpetua,* una paz perpetua entre los Estados[1]. La «diabolización» del enemigo, como se diría hoy, tiene como resultado destruir una condición moral indispensable para la restauración de la paz después de la guerra: hay que conservar suficiente confianza en el adversario que, si hasta hoy es el vencedor o el vencido, será mañana el socio político de un mundo que hay que reconstruir. La guerra no debe impedir la restauración de la paz, y es en la misma guerra donde se debe preparar la paz: esto es uno de los significados de la idea de «paz eterna».

Pero las mentalidades, hoy como ayer, ¿están dispuestas a ver la paz como el fin último de la vida política internacional? En nombre

[1] Kant, *La Paz perpetua:* «Entre los Estados no puede concebirse una guerra de castigo *(bellum punitivum),* porque entre ellos no existe una relación de jerárquica de superior a inferior», Editorial Tecnos, 2013, pág. 13.

de la injerencia, en nombre de la ayuda humanitaria, en nombre de la defensa de las civilizaciones, la noción de guerra justa recobra importancia. Instaurar o restaurar la paz en ciertas regiones del mundo se ha convertido en una causa moral de guerras justas. La cuestión es discernir si se trata de una verdadera moral política o de una falsa moral política; si se trata de disfrazar de «guerras justas», de guerras moralmente legítimas, agresiones provocadas únicamente por el interés y el ansia de poder.

Frente a una cuestión tan difícil, ¿qué puede hacer el filósofo? Kant, en su tiempo, decidía dar al mundo (es decir, al público ilustrado, a la parte cultivada de la población) un criterio capaz de distinguir entre la capacidad y la sabiduría, entre el «moralismo político» y la «política moral»[2]. Para redescubrir hoy la actualidad de sus respuestas, hay que proceder a dos análisis:

— Denunciar que el realismo político es una falsa moral política, una simple estrategia que se desacredita a sí misma.
— Comprender la paz misma como un fin realista desde un punto de vista antropológico, como el poder de convertir la energía vital en finalidad cultural.

1. El realismo político, una moral falsa

Violencia autorizada y políticamente banalizada

Kant denuncia la mentira política del realismo político, una mentira que transforma la injusticia en derecho y el inmoralismo en moral. Esta astucia consiste en poner la práctica misma por encima de toda teoría. El práctico va así a imponer silencio al teórico, el político va a imponer silencio al consejero dando derecho a la violencia a imponer silencio a la reflexión. Ejercer la violencia fuera de todo control jurídico queda entonces permitido en nombre del derecho superior de la razón de Estado. El realismo político se ejercita así como un derecho auto-fundado, se erige en ejercicio auto-legitimado de la violencia. La fuerza adquiere el derecho a hacer el derecho.

Para el realista, la guerra se justifica por su eficacia, que es preservar o reforzar el poder, conquistar y someter a las poblaciones. Un

[2] Kant, ibíd., Apéndice 1, pág. 66.

cientificismo naturalista le sirve para justificar el uso sistemático de la fuerza en la organización de los asuntos humanos. Dividir para vencer, mentir sobre sus intenciones, fundar un gobierno sobre la amenaza etc., son prácticas cuya única racionalidad es la del cálculo, un cálculo que se movilizará sobre la base de la codicia o del miedo. Ahora bien, es una fundación desesperada y desesperante de la acción política como lo observa el proyecto *Sobre la paz perpetua:*

> lo reconozco, si no hay libertad ni ley moral que emane de la misma, si todo lo que ocurre y puede ocurrir es solo un simple mecanismo de la naturaleza, toda la ciencia práctica se reducirá a la política, es decir al arte de hacer uso de ese mecanismo para gobernar a los hombres[3].

Pero cuando el realismo se encierra así en un naturalismo estrecho, no hace más que revelar su impotencia para fundar la política sobre el derecho y la paz sobre la confianza. Este realismo no está fundado sobre la realidad, sino sobre la reducción de la realidad política a un esquema sumario, sobre la ilusión de poder reducir la vida común a un conjunto de mecanismos disciplinarios. Tal simplismo es incapaz de pensar en la paz, porque la reduce, también, a un objetivo técnico utilitario que se confundirá siempre con el interés privado de los poderosos, no haciendo de la paz misma sino la oportunidad o el pretexto para una extensión del poder.

Ahí está, a ojos de Kant, el móvil último del pseudo-realista, el que se denomina «el moralista político» en el Apéndice 1 del libro *Sobre la paz perpetua*. El moralista político trata las cuestiones morales como cuestiones solamente técnicas, es decir, trata el derecho y la paz como «bienes físicos»[4], lo que se llamaría hoy bienes que se dejan instrumentalizar, bienes que se pueden *asimilar* a ganancias. El realista es el que quisiera que la actividad social bajo todas sus formas se redujera a una realidad técnicamente producible, porque solo domina el aspecto materialmente discernible y racionalmente calculable.

Pero ahí está también el irrealismo del realista político: «ni en sus relaciones personales, ni en sus relaciones públicas, escribe Kant, los hombres podrían negar la idea del derecho» porque «no se atraven a basar la política abiertamente en meras medidas prudenciales, consiguientemente a sustraerse a la idea de un derecho universal»[5]. Vemos

---

[3] Kant, *Zum ewigen Frieden,* AK, VIII, 372.
[4] Kant, *La Paz perpetua,* Apéndice 1, pág. 66 y 67.
[5] Ibíd., pág. 65 (ligeramente modificado).

aquí que un realismo viene a contradecir el otro; porque es también un hecho real observable el que los individuos desconfían de la corrupción, de la mentira y del abuso del poder; es pues realista considerar su desconfianza hacia el realismo político como el signo de una necesidad de ver las leyes fundadas y capaces de garantizar una vida común que pueda ser duradera. La necesidad de creer en la legitimidad de las instituciones es por lo menos tan auténticamente real como la necesidad de tratar la vida social como una suma de beneficios.

El realismo político de Kant a Kagan

La publicidad de los debates políticos es lo que revela que, cuando pretende ser la verdad definitiva de la acción política, el realismo político mismo se desacredita descubriendo que es solo un belicismo camuflado y que la salvación del pueblo es solo la coartada para una política de poder sin obstáculos.

Entonces objeta Kant, el político no puede afirmar públicamente que su fin es aumentar su poder, porque el público internacional captaría inmediatamente la amoralidad de sus motivos. El Apéndice del libro *Sobre la paz perpetua* está totalmente dedicado a esta demostración; para probar que no perdió nada de su actualidad, podemos aplicarlo a un caso contemporáneo, a un realismo político al que el politólogo americano Robert Kagan se oponía, en nombre de Hobbes, al kantismo que les criticaba a los europeos en el momento del lanzamiento de la guerra en Iraq.

> Europa está renunciando al poder o, por decirlo de otro modo, se aparta de él a favor de un mundo cerrado, regido por leyes y normas, por la negociación y la cooperación transnacionales. Se adentra en un paraíso poshistórico de paz y de relativa prosperidad, materialización de lo que Emmanuel Kant denomina la *paz eterna*. Por su parte, Estados Unidos queda prisionero de la historia, ejerciendo su poder en el mundo anárquico descrito por Hobbes, donde leyes y normas internacionales son poco fiables y donde la verdadera seguridad así como la defensa y el fomento de un orden liberal dependen siempre de la posesión y del uso de la fuerza militar[6].

---

[6] Robert Kagan, *Poder y debilidad*, *Estados Unidos y Europa en el nuevo orden mundial* (2003).

El fin de este artículo es darles una lección de realismo a los europeos, tomando como base un argumento efectivamente realista: incluso un Estado que quiere vivir en paz debe proteger su paz con la guerra. Pero, en este caso, es la misma civilización liberal la que necesita apoyarse en el poder militar y político para subsistir. Percibimos aquí la complejidad de la apuesta: el realismo tiene una vocación cultural y su recurso a la guerra se efectúa sobre el fondo de una guerra entre las civilizaciones.

Este reto conduce a una justificación belicista del realismo y lo que transforma el realismo en belicismo; es lo que aparece en la argumentación desarrollada por Kagan: «Estados Unidos considera que el mundo está dividido entre el bien y el mal, entre amigos y enemigos», escribe Kagan para explicar que esta división justifica que el poder se separe del derecho, lo que explicita de la manera siguiente: «Estados Unidos se inclina cada vez más hacia el unilateralismo. Le gusta cada vez menos actuar mediante instituciones internacionales como la ONU, cooperar con otros países para la realización de objetivos comunes, cree cada vez menos en el derecho internacional».

¿Qué respuesta kantiana es posible dar a Robert Kagan?

La que pone en evidencia la mentira del realismo erigida en moralismo político.

Primer argumento:

Hacer triunfar las ideas liberales como el resultado de una guerra perpetua da una lección de violencia tanto como una lección de liberalismo. El liberalismo mismo se convierte en un pretexto para el abuso de poder si solo se legitima por los enemigos que se crea.

Segundo argumento:

Los presupuestos de Kagan son cínicos ya que se limitan a confundir el hecho y el derecho, su doctrina más evidente es pensar que una moral o un sistema social valen solo por la fuerza. Denunciar el pacifismo como una «estrategia de la debilidad» que quiere «transformar su debilidad en virtud» significa que no hay más que posiciones relativas a la fuerza o a la debilidad.

Podemos formular así el fondo del razonamiento: los fuertes son realistas; los débiles son idealistas. Pero estos presupuestos destruyen precisamente la pretendida independencia de su juicio. Se trata de un texto de combate y no de un texto de argumentación.

Hay que combatir pues el realismo cuando se convierte en el pretexto del cinismo político. El realismo considera la guerra como

necesaria en un mundo sin leyes. El cinismo se sirve del realismo para legitimar una política de poder que quiere hacerse pasar por inevitable. El cinismo es un alegato para la violencia, porque cuenta con sacarle partido. El realismo opone la violencia a la violencia cuando es necesario. El realismo es una filosofía para las situaciones de excepción. Su banalización es cínica.

2. Guerra y teleología

Hay que enfrentarse ahora con una dificultad temible: ¿no da la vida misma la razón al realismo político? ¿No es guerrera y belicosa en sí misma la vitalidad de la vida? ¿Cómo, en el kantismo, una fundación transcendental de las normas puede realmente oponerse al realismo político? No basta con argumentar, es necesario que la realidad misma contradiga el realismo, que la guerra contraríe el belicismo.

Del naturalismo a la teleología

Para ello, hay que evitar cometer el error de comprender de manera determinante la teleología kantiana; pensar que Kant habla de la naturaleza como una realidad en sí es hacer un uso extravagante del concepto crítico de Providencia. En la teleología kantiana, la finalidad de la naturaleza es reflexiva y esta reflexividad destruye sobre todo y en definitiva la finalidad que *nosotros mismos atribuimos a la naturaleza*. Pongamos algunos ejemplos: puedo imaginarme, al traer al mundo a un niño en buena salud, que la naturaleza depositó en él las garantías de su supervivencia; sin embargo, es superando la enfermedad e inventando los medios para protegerse de agresiones naturales y sociales como el niño sobrevivirá; la naturaleza pues no lo preserva, sino lo fuerza a desarrollarse, es decir, a inventar su vida más allá de su supervivencia.

Lo mismo ocurre con la vida social. Cada cual puede imaginar que la sociedad está naturalmente hecha para dejar libre curso a sus deseos e impulsiones; pero como todos piensan lo mismo, resulta de ello una rivalidad que obliga a cada uno a transformar sus deseos en una fuente de talentos que pueden ser aprobados y apreciados por la colectividad. De nuevo, la naturaleza no preserva al individuo, sino que lo fuerza a desarrollarse y «a hacerse más perfecto que lo que lo

creó la naturaleza»[7]. La finalidad natural es pues asombrosamente compleja en la teleología kantiana, ya que la desnaturalización de los hombres es la finalidad originariamente impuesta por la naturaleza misma.

La analogía kantiana entre un bosque y una sociedad civil permite comprender mejor la conversión necesaria de la energía vital en desarrollo cultural.

> A imagen de los árboles de un bosque que, precisamente por el hecho de que cada uno trata de quitarle al otro el aire y el sol, se esfuerzan mutuamente en buscarlos por encima de ellos, y así crecen bellos y erguidos, mientras que los que, en libertad y separados unos de otros, proyectan sus ramas adonde bien les parece, crecen raquíticos, torcidos y corvos. Toda cultura y todo arte, que son el ornamento de la humanidad, el orden social más bello, son el fruto de la insociable sociabilidad, que por sí misma se ve obligada a disciplinarse, y así, gracias a un arte conseguido por la fuerza, a desarrollar completamente los gérmenes de la naturaleza[8].

Este texto sorprende por la superación que impone a la visión mecanicista del liberalismo mismo: la sociedad no es el simple producto de la causalidad lineal de un egoísmo eficaz, es decir, bien calculado, tiene mucho más bien como dinámica la transformación del egoísmo en talento. No son intereses, sino talentos lo que desarrolla la inventiva humana. Estos talentos son fruto del esfuerzo: los individuos no buscan el aire uno *contra* el otro, sino uno *por encima* del otro. Para Kant, querer vivir para la simple satisfacción egoísta, es querer vivir como una manada de «terneros felices». Es porque no existe naturaleza humana, determinismo humano, por lo que hay creatividad humana. Así, no es el egoísmo lo que es creador, sino que es lo que lo contaría lo que produce originariamente la dinámica de un desarrollo. La frustración de los apetitos es el origen verdadero y único de toda actividad. Es la negación de la finalidad espontánea de los instintos lo que engendra su transformación: a todos los niveles, el desarrollo se sustituye a la repetición. La insatisfacción, y no la felicidad, es principio de movimiento.

---

[7] Kant, *Doctrina de la virtud,* I, § 4.
[8] Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita,* 5.

Teleología moral y realismo político

¿En qué esta teleología reflexiva puede transformar la visión naturalista de la guerra y la visión despótica del poder que cultiva el realismo político?

El realismo comienza a parecernos un poco simplista en dos puntos:

— La incapacidad de ver que el papel de la guerra puede cambiar y, de natural, convertirse en un papel cultural. La guerra transforma los comportamientos cuando el peligro de destrucción es tan grande que conduce a renunciar a la guerra misma. La guerra transforma las mentalidades cuando el deseo de paz se convierte en un principio cultural y político superior. En este caso, mantener la tesis «realista» de que la guerra es natural e inevitable impide entonces la transformación histórica del papel de la guerra.
— La incapacidad de comprender la naturaleza humana como movimiento constante de auto-transformación.

La guerra contraría el belicismo cuando destruye la convicción de que serviría solo para obtener por la fuerza lo que no se puede obtener por la amenaza; destruye la inteligencia determinante, lineal y mecánica, su causalidad se comprende solo gracias al juicio reflexivo. Pongamos un ejemplo kantiano:

En los primeros tiempos del desarrollo de nuestra especie, la guerra obligó a los hombres a poblar totalmente la tierra, hasta en las comarcas inhospitalarias. Si utilizo toscamente una causalidad determinante (lo que se hace cuando el poder es belicista) diré: si quieres obligar a una población a irse, no tienes más que matarla de hambre. Pero Kant dice otra cosa: dice que la naturaleza se sirve de nuestra necesidad de supervivencia para convertirla en potencia de organización de su propio desarrollo; obliga a nuestra especie a desarrollarse para vivir. La obliga a dar respuestas culturales a disfunciones naturales. La causalidad de la guerra no es técnica, sino pragmática: obliga a la especie a descubrir lo que ella misma puede hacer de sí misma. Desde este nivel primitivo de la teleología, podemos decir que la guerra no está en el poder de los poderosos, y que hay que presuponer (en el plan metodológico) una intención final, que es el bien de toda la especie, para descubrir una causalidad pertinen-

te de la guerra; el hombre de guerra mismo no es más que el juguete de un proceso que le sobrepasa.

De la guerra a una Sociedad de Naciones

En el segundo estadio de la teleología, es la capacidad de actuar para fines culturalmente antinaturales lo que descubre la teleología reflexiva. El texto más explícito a este respecto es el § 83 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar:*

> para descubrir en qué debemos colocar, para el hombre, este fin último de la naturaleza, debemos buscar lo que la naturaleza puede efectuar para prepararlo a lo que él mismo debe hacer para ser un fin último y separarlo de todos los fines cuya posibilidad se basa en condiciones que solo se puede esperar de la naturaleza.

A este texto corresponde el de la *Antropología en Sentido Pragmático* que afirma que la naturaleza puso en la especie humana el núcleo de la discordia «y quiso que su propia razón haga brotar la concordia de la discordia o por lo menos lo que lo acerca constantemente»[9].

Estos textos dan a entender que es dentro de la vida humana pensante donde la naturaleza misma se contradice y se transforma, y donde el mecanismo cede su lugar a la fuerza de actuar para alcanzar objetivos. Tratándose de la guerra, su mecanismo se revela contradictorio cuando aquella se hace tan costosa y tan peligrosa para todas las partes en conflicto que es preferible dar prioridad a los medios del derecho y de la diplomacia. No obstante, para que una Sociedad de Naciones sea realmente posible, no basta con una simple renuncia al belicismo, hace falta que se produzca un cambio cultural colectivo al nivel de la finalidad misma de las relaciones internacionales. Ahora bien, a este nivel, el realismo político puede erigirse en obstáculo ideológico que impida percibir los cambios que se producen en la necesidad de acción política. Precisamente es esto lo que el libro *Sobre la paz perpetua* critica a la guerra de los Poderosos, el arcaísmo ideológico de las guerras de prestigio y de conquista que impide percibir la radical novedad de las aspiraciones políticas nacientes en aquella época: aspiración a un lazo social fundado sobre la adhesión y la participación voluntaria de los pueblos en una polí-

---

[9] Kant, *Antropología en sentido pragmático. Carácter de la especie.*

tica universal cuyo fin no es el interés de cada uno sino la grandeza y los derechos de toda la humanidad.

Kant anticipó lo que Michaël Walzer llama el derecho *post-bellum,* lo que considera indispensable en las guerras contemporáneas. La paz ya no es simplemente una victoria, debe ser un proyecto; no es simplemente un resultado, sino que debe ser también un comienzo; el *jus ad bellum* es el derecho a hacer la guerra, el *jus in bello* es el derecho que reglamenta la conducta de la guerra, el *jus post-bellum* nace como el derecho a restaurar la posibilidad de una vida organizada después de la guerra. Hay aquí un esbozo de una concepción reconstructiva de la paz. Estratégicamente puede ser más útil lograr la paz que recurrir a la guerra, una tesis que otorga una función pacificadora al realismo mismo.

Para concluir

El realismo político como falsa moral no es simplemente el resultado de un cálculo político cínico; es también la mentalidad más frecuente en la relación con la violencia. Juzgamos que la paz es preferible a la guerra, pero consideramos que la violencia es lo único eficaz que puede imponer situaciones claras y estables. Alimentamos así, sin ser completamente conscientes de ello, una cultura de violencia y de guerra. Pero, asumiendo la idea de que «lo que, en definitiva, funda la cultura de la violencia, no es la violencia, sino la justificación de la violencia»[10], admitiremos que la cultura de la paz no es el culto de la debilidad (tesis cínica), sino el poder de convertir la violencia en fuerza, subordinando la capacidad de destruir a la de edificar (realismo pacífico); la paz no aniquila ni la energía ni la fuerza, sino que cambia su finalidad (tesis kantiana).

---

[10] Jean-Marie Muller, *Philosophie de la non-violence,* en «Faut-il s'accommoder de la violence?», París, Editions Complexe, 2000, pág. 355.

La actualidad del Kant penalista. Un balance crítico

Maximiliano Hernández Marcos
Universidad de Salamanca
marcos@usal.es

La teoría kantiana del derecho penal no ha gozado de buena fama. Desde su primera versión pública en 1797 concitó el rechazo de la mayor parte de sus coetáneos, muchos de ellos seguidores del propio Kant, quienes veían en ella la expresión acaso más emblemática del contenido decepcionante de la *Doctrina del Derecho* y de su modo de exposición conciso, torpe y desaliñado; deficiencias que atribuyeron al supuesto desconocimiento kantiano de la ciencia jurídica más reciente y a la senilidad propia de un escritor septuagenario[1]. Lo que defraudaba a este respecto las expectativas de los juristas adeptos y simpatizantes del kantismo, aparte de la serie de presuntas contradicciones e inconsecuencias doctrinales del texto, era sobre todo la rehabilitación del *ius talionis* como principio penal, por cuanto suponía, al parecer, un retroceso histórico a la mentalidad veterotestamentaria en detrimento del planteamiento iusnatu-

[1] Así, entre otras las reseñas o escritos de los juristas K. L. W. Grolman y H. Stephani en 1797 o de J. F. H. Abegg en 1805. Sobre esta recepción crítica inmediata de la RL y particularmente de su teoría penal véase Hüning (2004), 333-337; Klippel (2001), 99-101; Cattaneo (1981), 225 y sigs.

ralista moderno de la pena. Esta visión de un derecho penal trasnochado, apegado aún al viejo pensamiento teológico y difícilmente compatible, cuando no contradictorio en muchos aspectos con el criticismo moral y jurídico de la libertad y la dignidad humana, se afianzó durante el siglo XIX y se prolongó, por lo general, hasta la década de los años sesenta del siglo XX tanto entre juristas e historiadores del derecho como entre estudiosos del kantismo[2].

El núcleo esencial de esta censura tan extendida y duradera radica en la concepción racionalista y absoluta de la pena como retribución *(Vergeltung)* del hecho delictivo y en la correspondiente defensa kantiana del talión *(Wiedervergeltung)* como criterio estricto y supuestamente único de medición del castigo criminal, sin consideración alguna de los fines empírico-preventivos de la punición (intimidación, corrección, reinserción social...), que tanto el pensamiento iusnaturalista moderno desde Hobbes hasta Wolff como particularmente la cultura ilustrada habían hecho valer frente al pasado. No deja de sorprender que en algunos de los trabajos más recientes dedicados al tema haya resurgido con cierto predicamento, a pesar de los debidos matices y de cautelas diversas, esa vieja imagen denostada de un Kant radicalmente retribucionista, defensor incluso del «talión material» como «caso ideal» de la justicia punitiva[3], que se pretende enmendar, sin embargo, expidiendo en algunos casos un Kant a la carta de las teorías penalistas actuales, de signo más bien teleológico y preventivo[4].

---

[2] Una mención breve sobre la recepción entre los juristas del XIX puede hallarse en Hüning (2004), 37-38. Un análisis más amplio de la recepción de la teoría penal kantiana hasta década de los setenta del siglo XX ofrece Cattaneo (1981), 229-270.

[3] Mohr (2009), 491-492, para quien la defensa kantiana del talión material responde a un «sustancialismo» metafísico de la «equivalencia objetiva entre culpa de injusticia y pena», de raigambre teológico-moral, difícilmente compatible con su criticismo de la dignidad humana. Véase también Potter (2009), 184-186, 191, quien considera la teoría penal kantiana «fundamentalmente retributiva», aun reconociendo ciertas limitaciones morales y fácticas a la aplicación literal de la *lex talionis.* Igualmente para Merle (2007), 13, 41 y sigs., 62-63 el retribucionismo jurídico kantiano consiste en el *ius talionis* como medida penal exclusiva, mas precisamente por eso —tal es su tesis— no es deducible ni justificable a partir de su concepto de derecho. Esta negación del carácter «crítico» de la teoría penal kantiana bajo el supuesto de su retribucionismo radical se encuentra ya en Falcioni (2001) y Auxter (1991), afianzando con ello una larga tradición interpretativa.

[4] Se propugna como rigurosamente ajustada al criticismo jurídico de la libertad y la dignidad humana, bien una teoría penal de la prevención general —Mohr (2009); también Auxter (1991) y Falcioni (2001)—, bien una teoría de la prevención especial (corrección) y resocialización del delincuente —Merle (2007).

La fuente principal (y a veces única) de la que se nutre esta arraigada interpretación del derecho penal kantiano en términos de retribucionismo riguroso y acrítico, es, sin duda, el problemático fragmento *E* de la Observación General añadida al &49 de la *Doctrina del Derecho,* el único texto publicado por el filósofo de Königsberg sobre derecho penal, junto con la brevísima Nota Aclaratoria núm. 5 del Apéndice incorporado a la segunda edición de aquella obra en 1798. Una simple lectura, incluso atenta de ese fragmento *E* parece confirmar la verdad de esta recepción. Estamos ante una exposición no solo breve y hasta elíptica en la presentación de algunas ideas centrales, sino también algo confusa en su redacción, cargada de abundantes ejemplos y situaciones concretas muy variadas, que generan oscuridades argumentativas y aparentes contradicciones, ante las cuales se despierta la perplejidad del lector o resulta incluso provocada su sensibilidad moral. Del citado fragmento *E,* tomado aisladamente, tanto por su forma como por su contenido, Kant no puede salir, pues, bien parado: es difícil reconocer nítidamente ahí, en la sola letra del texto, al escritor metódico y, sobre todo, al pensador de la libertad y del respeto a la dignidad humana.

No es el objetivo de este trabajo analizar ese problemático fragmento sobre derecho penal, a cuyo esclarecimiento contribuiría en buena medida la consideración de su índole polémica y de su propósito fundamentalmente popular; tampoco llevaremos a cabo ahora una reconstrucción del pensamiento penalista de Kant[5]. Aquí vamos a limitarnos a echar un vistazo a la recepción más reciente de su teoría de la pena, no tanto para hacer recuento de todos los autores y posiciones variopintas, cuanto más bien para poner de relieve las líneas interpretativas más notables y de mayor arraigo sociocultural. Semejante balance breve y selecto se justifica por el hecho de que en el último tercio del siglo xx se ha producido una especie de *giro* hermenéutico en la visión del derecho penal kantiano, en el cual han participado casi al unísono juristas e investigadores de Kant. Este cambio de imagen ha consistido en la sustitución del inveterado rostro férreamente retribucionista por un perfil más abierto y complejo, que lo sitúa bien entre los precursores de la nueva «teoría de la unificación» *(Vereinigungstheorie),* en boga a raíz del debate y promulgación del *Código Penal* alemán de 1975, bien a la cabeza de una

[5] Nos reservamos ese análisis del fragmento *E* para otro trabajo futuro. En cambio, un bosquejo de reconstrucción de la teoría penal kantiana puede encontrarse en Hernández Marcos (2013).

«teoría mixta» *(mixed theory)* que supo reducir el peligro de instrumentalización del delincuente por parte del utilitarismo social de la pena con criterios irrenunciables de justicia retributiva en la fijación y aplicación de los castigos criminales.

Dividiremos por ello nuestra exposición en tres apartados. En el primero se hace un repaso del debate penalista alemán que acompañó al proceso de reforma conducente al susodicho *Código Penal* de 1975, haciendo hincapié en el papel jugado ahí por el filósofo crítico. En el segundo apartado se presta atención, en cambio, a las dos líneas mencionadas de recepción de su pensamiento penalista en la literatura kantiana desde la década de los ochenta y especialmente a la «teoría mixta», que ha sido de algún modo la predominante. Naturalmente, nuestra presentación de la actualidad del Kant penalista concluye con unas breves reflexiones orientadas a cuestionar la validez de esa «teoría mixta» en el pensamiento kantiano, identificando sus debilidades argumentativas básicas.

1. Kant (y Hegel) en el debate de los juristas en torno al Código Penal alemán de 1975

Desde que en la década de los sesenta se iniciara en la entonces República Federal de Alemania el plan de reforma conducente al nuevo Código Penal de 1975[6], el largo debate suscitado por él, especialmente entre juristas e historiadores del derecho, ha unido las teorías penalistas de Kant y Hegel en un destino común. La trascendencia histórica de un proyecto que aspiraba a sustituir una legislación criminal ya desfasada, vigente desde 1871, en la que era aún perceptible la huella ideológica tanto del pensamiento monárquico tradicional como de las ulteriores modificaciones introducidas por el nazismo, el cual la había lastrado además con el estigma bien conocido de sus aplicaciones abusivas, tenía que traducirse también en una remodelación sustantiva del propio marco conceptual de la institución penal.

---

[6] Aunque los primeros trabajos se remontan ya al año 1956 (se publica entonces la Parte General del Proyecto), fue la publicación íntegra del *Entwurf* en 1962 la que desencadenó el debate en Alemania, con la consiguiente revisión de aquel primer texto oficial hasta su transformación en el definitivo *Strafgesetzbuch* de 1975, actualmente en vigor. Sobre esta historia de la reciente codificación penal alemana v. Vormbaum (1993), 316 y sigs. Para una ojeada muy sintética cfr. Mohr (2009), 469-471.

Esta revisión a fondo es lo que echaban en falta, sin embargo, los autores del *Proyecto Alternativo* de código penal de 1966 *(Alternativ-Entwurf)*[7], encabezados por el jurista Ulrich Klug. La pervivencia acrítica de ciertos dogmas de la vieja teoría penal alemana en el *Proyecto* oficial de 1962, como el que cifraba el sentido de la punición en la retribución y la expiación de la culpa junto con toda una serie de medidas penales concretas que se antojaban excesivas y anticuadas, movió a un grupo amplio y variado de juristas a proyectar y defender un texto alternativo de legislación penal, limpio de las impurezas religiosas, morales e ideológicas tradicionales que determinaban el anacronismo, la inadecuación del *Proyecto* inicial del Gobierno a los principios constitucionales de un Estado moderno de derecho[8].

Es en este contexto de discusión intelectual sobre el fundamento y la razón de ser de la punición en la sociedad en el que resultaba pertinente invocar las doctrinas de aquellos dos grandes filósofos modernos con el fin de ponerlas a prueba en su rendimiento teórico, en su capacidad iluminadora para el presente. Se trataba, en concreto, de calibrar hasta qué punto las concepciones de Kant y Hegel podían servir de ayuda para comprender el sentido y fin de la pena en una Estado democrático de derecho, como el que se había puesto en marcha en la Alemania Occidental después de la Segunda Guerra Mundial. En esta debatida cuestión los autores del *Proyecto Alternativo,* haciéndose eco de la tradicional visión retribucionista de Kant, que extendían también a Hegel, atribuyeron de inmediato las ideas trasnochadas del *Entwurf* de 1962 a la presencia de las «teorías penales clásicas» influidas por ambos filósofos. Bajo el doble supuesto de que es conforme a los principios constitucionales vigentes solo un ordenamiento jurídico-penal cuyo fin fundamental sea «la protección de los bienes jurídicos especialmente relevantes para la convivencia social» y la seguridad del «orden pacífico del derecho», y que, de acuerdo con ello, busque la «corrección del delincuente» mediante sanciones orientadas a su «reinserción» o «resocialización», antes que la retribución del daño causado mediante la producción de un mal físico, de un «sufrimiento meramente pasivo» en el mal-

---

[7] V. Baumann (1966-1968). Este grupo de juristas ofreció una explicación teórica de su Proyecto Alternativo en el volumen colectivo editado por el propio Baumann y otros: V. Baumann (1968).

[8] Véanse especialmente los artículos de Schultz (1968) y del propio Baumann (1968a).

hechor[9]; estos juristas concluían que, si se quería una legislación criminal a la altura histórica del moderno Estado de derecho, era necesario —así lo proclamaba U. Klug— despedirse definitivamente de las teorías de la pena de ambos filósofos germanos, porque ya «nada o casi nada» tenían que decir al nuevo tiempo, maduro y serio[10]. En su repaso crítico, rayano incluso en lo caricaturesco, de los textos de Kant y Hegel Ulrich Klug, aparte de aducir diversas razones de tipo lógico y gnoseológico, fundamentaba esa despedida desde el punto de vista moral en que «la retribución» penal «sin finalidad» lesiona la dignidad humana y el orden constitucional vigente, a la vez que señalaba que tan estricto retribucionismo solo podía explicarse a partir de las «posiciones metafísicas» que en ambos autores habrían propiciado sus «excesos irracionales de lirismo mental»[11]. De este modo sacaba a relucir el doble argumento con el que los detractores de Kant y Hegel han venido desautorizando el núcleo teórico de su discurso penalista: la interpretación teleológica de la *retribución* penal como provocación de un mal físico con el que resarcir el daño delictivo, y la comprensión de tan absurdo fin como un residuo *metafísico* del pasado, de carácter teológico o especulativo, que oscurece el brillo de la razón jurídica, bajo cuya sola luz, sin mácula trascendente alguna, habría de desarrollarse, empero, la institución penal en un Estado de derecho[12].

---

[9] Schultz (1968), 9-10, y Baumann (1968a), 21. Sobre el fin de la pena v. &2 del *Alternativ-Entwurf* (Baumann, 1966-1968). Conviene aclarar, no obstante, que la posición real de los autores del *Alternativ-Entwurf,* más allá de su coyuntural propósito polémico, no conllevaba una afirmación exclusiva del significado preventivo de la punición. Junto al fin de la reinserción social del delincuente asumían, como «límite» infranqueable de la medida penal y condición de la punición misma, la «culpa de comisión del hecho» *(Tatschuld)* (cfr. &&2 y 59 del *Alternativ-Entwurf),* y descartaban simplemente figuras morales o ideológicas de culpabilidad incompatibles con un orden jurídico-constitucional como la «culpa de carácter» *(Charkterschuld)* o la «culpa por la forma de vida» *(Lebensführungsschuld)* (cfr. Baumann, 1968a, 22 y sigs.).

[10] Klug (1968), 36; cfr. Schultz (1968), 9.

[11] Klug (1968), 36, 40-41. Esta conciencia «antimetafísica», que reaccionaba contra los restos penalistas tradicionales del *Entwurf* de 1962, es bien visible en la declaración contundente de Baumann: «infligir una pena no es un procedimiento metafísico» (Baumann, 1968, 21, 146).

[12] No deja de ser llamativo que estos dos supuestos hermenéuticos *(finalidad* retributiva y su presunta sustancialidad *metafísica)* se mantengan básicamente intactos en la reciente interpretación de Kant que nos ofrece Georg Mohr, quien, no obstante, pretende rescatar de algún modo al filósofo crítico para la «teoría de la unificación» mediante el procedimiento de descargar el retribucionismo kantiano

La radicalidad en el rechazo de Kant y Hegel por parte de los autores del *Alternativ-Entwurf* era, sin embargo, difícilmente sostenible debido a la unilateralidad y el esquematismo de su comprensión de ambos filósofos[13]. Por eso, especialmente tras la promulgación del *Código Penal* de 1975, en el que venían a sancionarse muchos de los planteamientos teóricos y propuestas normativas de aquel grupo de juristas críticos, parecía lógico que se abriese paso una posición más matizada y sensata con respecto a la actualidad de Kant y Hegel. Ante la imposición creciente desde los años setenta en los círculos del pensamiento penalista alemán de la así llamada *«teoría de la unificación» (Vereinigungstheorie)* bajo la impronta de dicho *Código,* en el que se vislumbraba una especie de puesta en práctica de lo que ahora dicha doctrina pregonaba, a saber, la reunión complementaria y recíproca de las dos concepciones penalistas en liza, la retributiva y la preventiva; se empezó a contemplar a ambos pensadores germanos como los aventajados predecesores de la nueva teoría integradora *à la mode*[14]. La clave de esta lectura más reciente se halla en la constatación de que ni Kant ni Hegel han sostenido un retribucionismo *tout court* —como el que pretendían atribuirle los partidarios del *Alternativ-Entwurf*—, sino una doctrina penalista más compleja y completa, que combina criterios de justicia retributiva con fines políticos de prevención y persecución del crimen en la sociedad[15].

---

de los componentes metafísicos que hacen inviable su «aplicación», para hacerlo compatible con una teoría de la prevención derivable de la «amenaza» punitiva inherente al concepto de derecho estricto (= coacción recíproca universal), con la cual se garantizaría mejor (que con el retribucionismo) la dignidad humana (cfr. Mohr, 2009, 493-497). También Merle (2007) comparte los supuestos de Klug (véase nuestra Nota 3).

[13] Una respuesta crítica, bien fundada y matizada, de la lectura sesgada de Klug sobre la teoría del derecho penal de Kant y Hegel ofreció ya en 1969 el jurista Mayer (1969), 54-79.

[14] Acerca de esta interpretación con respecto a Hegel véase Mohr (2005), 119, 121-122; así como sobre todo las valiosas indicaciones de Seelmann (1995), 11, 28-29. En relación con Kant véase nuestro apartado siguiente. Sobre la «teoría de la unificación», sus variantes y eclecticismo de fines penales véase la síntesis panorámica y crítica de Jakobs (1998), 9-15. Véase también Roxin (1976), 19 y sigs., quien aspira a enmendar ese eclecticismo aditivo con una «teoría unificadora dialéctica», articuladora de prevención especial, retribución y prevención general en correspondencia con los aspectos penales de la «ejecución», la «sentencia» o juicio y el «fin» intimidatorio.

[15] Esa constatación, en el caso de Hegel, se desprende del propio texto de su *Filosofía del Derecho* de 1820, pero ha resultado aún más evidente tras la publica-

2. La nueva imagen penalista en la literatura kantiana

El esfuerzo por abandonar la imagen tradicional del Kant «archi-retribucionista» ofreciendo en su lugar una visión más matizada y compleja de su teoría de la pena, susceptible incluso de estar a la altura de la cultura criminalista actual, ha caracterizado a la literatura kantiana desde la década de los años ochenta, hasta el punto de que podría hablarse del inicio de una nueva época y hasta de un giro hermenéutico en la recepción de su pensamiento al respecto. En esta renovación del Kant penalista, los estudiosos, aun sin ignorar en la mayoría de los casos los pasajes problemáticos o de difícil explicación lógica y moral, han intentado contemplar, no obstante, el célebre fragmento *E* de RL desde el conjunto unitario de su filosofía del derecho para poner de manifiesto la coherencia general de la concepción retributiva de la pena allí expuesta con su criticismo de la razón jurídica[16], o esclarecer algunos de sus ejemplos sorprendentes y declaraciones aparentemente contradictorias desde el contexto histórico del debate penalista ilustrado en el que el pensador trataba de intervenir[17], o bien han asumido el laborioso reto de reconstruir la presumible teoría crítica del derecho penal implícita en el texto apoyándose en el material póstumo de sus Lecciones de Filosofía Moral y de Derecho Natural[18]. A pesar de la variedad de posiciones, auspiciadas en buena medida por los distintos abordajes temáticos o por el énfasis en determinados aspectos conceptuales, cabe

---

ción, a partir de 1973, de sus diversas *Lecciones de Filosofía del Derecho*. En el caso de Kant, puesto que el texto sobre derecho penal de *La Metafísica de las Costumbres* no es explícito al respecto, esta nueva perspectiva de interpretación ha sido posible gracias a la publicación de su producción manuscrita de Lecciones de Filosofía Moral y de Derecho Natural por la edición de la Academia de Berlín (AA 27) a partir de 1974, en particular de la *Moralphilosophie Collins, Metaphysik der Sitten Vigilantius* y *Naturrecht Feyerabend,* además del material complementario de Reflexiones al respecto.

[16] Esta perspectiva sistemática interna se halla presente en casi todos los estudiosos, pero cabe destacar, por ejemplo, entre otros a Höffe (1982), Oberer (1982), Zaczyk (1999), también a Brandt (1996) o Holtman (1997), quien desecha, sin embargo, las «conclusiones empíricas» y concretas del retribucionismo que un «buen kantiano» —arguye— no puede admitir por inconsistentes con la teoría ideal de la justicia.

[17] Esta perspectiva histórica predomina en Brandt (1999) y Hüning (2004); en cierto modo también en Forschner (1982).

[18] Particularmente Schild (1984) y (1995), y Byrd (1989).

vislumbrar dos líneas básicas de interpretación que han perfilado de algún modo la actualidad del Kant penalista.

Se halla, por un lado, el intento, sin eco suficiente, de mirar la concepción kantiana de la pena con los ojos de la «teoría de la unificación» dominante en la cultura criminalista alemana de las últimas décadas; y, por otro lado, la interpretación del pensamiento kantiano como una «teoría mixta» de prevención y retribución, que ha sido objeto de amplio debate y difusión en Norteamérica y se ha convertido en cierta medida en la concepción predominante. Aunque coincidentes ambas en la superación de la vieja lectura casi caricaturesca del cerrado retribucionismo de Kant, se han planteado y desarrollado, sin embargo, de forma separada en Alemania y en Estados Unidos, y han respondido a motivaciones histórico-culturales bien distintas: la primera, al empeño por ganar al filósofo crítico para la causa de la nueva doctrina penalista germánica en boga a raíz del *Strafgesetzbuch* de 1975; la segunda, al intento de sumar el pensamiento kantiano a la tradición anglosajona del utilitarismo penal, o mejor, al empeño por revisarlo, corrigiéndolo y complementándolo con el freno normativo de las exigencias jurídicas y humanitarias incondicionadas de la práctica punitiva. Esta diversidad de contextos y propósitos no ha impedido que algunos de los trabajos más recientes la hayan pasado por alto al proceder a la identificación de ambas, de un modo algo confuso, en una sola[19]. La única manera de arrojar claridad y dar sentido a este equívoco, también de admitir su punto de verdad, tal vez consista —como proponemos aquí— en considerar, con benevolencia hermenéutica, la «teoría mixta» como un *tipo* peculiar de «teoría de la unificación». Pasemos, pues, a tratar más en detalle ambas líneas de interpretación.

---

[19] Merle (2007), 11-12, 34-36 ha sido el primero en fundir ambas líneas de interpretación en una sola, para la cual ha escogido la denominación y la propuesta interpretativa de la «teoría mixta». Por su parte, Mohr (2009), 484-485 habla, conforme a la cultura penalista alemana, de la «teoría de la unificación», pero sitúa dentro de ella la posición de Sharon Byrd, que es, sin embargo, la principal representante de la *mixed theory*. La confusión está servida, toda vez que los diferentes autores incluidos dentro de esta supuesta línea unitaria (v.g., Byrd, Brandt, Hill, Höffe...) no entienden de la misma manera la relación en Kant entre prevención y retribución penales o incluso se desvinculan de la propia «teoría mixta» (por ejemplo, Holtman). Para salvar esta confusión y hacer justicia al mismo tiempo a lo que se vislumbra de atinado en ella, proponemos en este trabajo interpretar la *mixed theory* norteamericana como una clase o tipo específico del amplio e indeterminado género de las *Vereinigungstheorien*.

2.1. *Kant, ¿un teórico de la unificación?*

La plausibilidad de tomar a Kant por un proto-teórico de la unificación o de divisar en su doctrina puntales firmes para refrendar la nueva concepción criminalista alemana, ha gravitado más en el trasfondo de los diversos estudios, como una especie de referente cultural de inteligibilidad o de debate, que en las propuestas interpretativas concretas[20]. El único kantiano en la literatura germánica reciente sobre el tema que ha creído ver, de manera explícita, en el pensamiento penalista de la RL el «bosquejo de una teoría de la unificación» ha sido Ottfried Höffe en 1999, si bien las ideas nucleares de su posición al respecto se hallaban ya en su primer trabajo de 1982, planteado precisamente como una «revisión crítica» de la teoría retribucionista de Kant al calor de la crisis o cuestionamiento en la época del «valor de la intimidación fáctica y de la resocialización en boga» como principios del «sistema penal»[21]. Desde su punto de vista la concepción kantiana de la pena admite una integración o al menos complementación entre la teoría racional de la retribución, que suministra el «criterio formal» y *a priori* de la sanción criminal, y las teorías pragmáticas de la prevención —general (intimidación) y especial (corrección o reinserción social del delincuente)—, a las cuales correspondería la determinación empírica y concreta de la «materia de la pena» (el tipo y el grado así como su aplicación al caso particular). En esta división del trabajo no se daría, empero, una relación de condicionamiento recíproco sino de jerarquía bajo el primado normativo del principio retributivo, que fija las condiciones, los límites jurídicos de todo «castigo criminal moralmente legítimo»[22].

En esta específica relación de subordinación normativa vislumbra, en cambio, el jurista Wolfgang Schild la clave doctrinal para poner en cuestión la pretendida asimilación de Kant, y también de Hegel, a la teoría de la unificación, ya que esta simplemente se hace eco de la convergencia en la práctica penal de fines y aspectos jurídicos y políticos diversos que cada teoría privilegia, sin embargo, unilateralmente en detrimento de los restantes, pero no predetermina el

---

[20] Indicativo de esa presencia latente de la *Vereinigungstheorie* en la literatura kantiana es el trabajo de Mohr (2009). Véase nuestra nota 12.

[21] Höffe (1982), 336.

[22] Höffe (1999), 229-232; cfr. Höffe (1982), 364-365.

modo como han de combinarse y limitarse recíprocamente, y aún menos propugna en exclusiva una conexión de tipo jerárquico, que discierna niveles y establezca límites infranqueables. En este sentido, la teoría de la unificación —señala el jurista de Bielefeld— pasa por alto que la concepción absoluta de la pena en Kant y Hegel no puede entenderse, sin relativizarla, en los mismos términos teleológicos que las doctrinas relativas de la prevención, de suerte que entonces tampoco cabe comprender su combinación como si se tratase de una integración de fines diferentes en un mismo plano de igualdad cualitativa. Muy al contrario, la concepción absoluta implica que la pena, aunque puede usarse como medio, no es de por sí «ningún medio», sino un fin incondicionado que opera como «límite superior» de cualquier uso de ella con fines preventivos[23], de manera que a lo sumo podría hablarse, con respecto a la institución penal en su conjunto, de una integración de niveles o momentos cualitativamente distintos.

Esta diferenciación de niveles es, sin duda, el punto de partida de la «teoría mixta» norteamericana, solo que en ella la relación entre el momento retributivo y el preventivo de la pena es en buena medida la inversa de la contemplada por Schild y Höffe en sus respectivas lecturas de Kant: la retribución no juega ya papel alguno en la fundamentación normativa de la institución penal, que se reserva en exclusiva para la prevención general (la disuasión o intimidación); su única función tiene lugar ahora en el nivel de la aplicación o determinación concreta del castigo criminal, y ahí sigue manteniendo, ciertamente, el carácter jurídico-normativo de límite restrictivo de cualquier instrumentalización de la condena y del reo para fines políticos de prevención social de la criminalidad. Pasemos, pues, al relato de esta línea interpretativa que ha constituido el centro de la recepción del Kant penalista desde la década de los ochenta.

2.2. *La recepción norteamericana: la teoría mixta*

Suele considerarse a B. Sharon Byrd la principal representante de la interpretación de la doctrina kantiana del derecho penal en términos de *teoría mixta* de prevención y retribución gracias a un

[23] Schild (1984), 75. Con respecto a Hegel cfr. también Schild (1979).

extenso artículo, de gran impacto, publicado en 1989 en la revista *Law and Philosophy,* en el que para avalar su tesis hace amplio uso del material póstumo de las Lecciones de Filosofía Moral y de Derecho Natural[24]. Sin embargo, no fue Byrd quien formuló por primera vez en los Estados Unidos la idea de la articulación recíprocamente restrictiva entre el nivel teleológico de la amenaza disuasoria de la pena y el nivel deontológico de su aplicación justa al delincuente, ni tampoco quien acuñó la expresión *mixed theory* para referirse a esta concepción. Esto último parece haber sido una ocurrencia feliz de Thomas E. Hill[25]; por su parte, el mérito de haber iniciado esa nueva concepción del Kant penalista hay que atribuirlo a Don E. Scheid, quien, salpicado aún por el lastre terminológico de la inveterada imagen archi-retribucionista del filósofo crítico con la que quería romper, presentaba en 1983 su interpretación de la posición kantiana como un «retribucionismo parcial», según el cual el principio retributivo (a saber, punibilidad solo del culpable y proporcionalidad de la pena con el delito) vale únicamente para el nivel de la «asignación» *(distribution or allotment)* del castigo al individuo, mientras que el plano de los «fines generales que justifican» la institución punitiva queda reservado a la misión estatal de controlar el crimen mediante la «disuasión» *(deterrence)* de la amenaza penal[26].

Modificando ligeramente la terminología de Scheid para ajustarla al lenguaje del propio Kant y de su época, Byrd presentaba del modo siguiente su tesis de la conexión mutuamente restrictiva entre los dos aspectos o planos distintos de la pena, el de la fundamentación y el de la aplicación, reformulados ahora en los términos «históricos» de «razón de *amenaza*» y «razón de *ejecución»:*

> Mi tesis es que para Kant la disuasión general *(general deterrence)* era la justificación de la ley criminal, que contempla la pena amenazante. La retribución *(retribution),* por otro lado, no era un objetivo o razón de la pena, sino más bien una *limitación* del derecho estatal a infligir penas y de este modo una forma de asegurar que el individuo no fuera tratado como un

---

[24] Byrd (1989). Forman parte de esta línea Scheid (1983) y Hill (1992), con ciertas cautelas críticas ya en 1997; también Potter (2009), quien, en la estela de Hill, subraya aún más el retribucionismo de Kant. Se adhiere asimismo a la teoría mixta Brandt (1996), 449.

[25] Cfr. ya Hill (1992) y (1997/2000).

[26] Scheid (1983), 263-264, 268 y sigs., espec. 275, donde resume su posición con respecto a Kant.

> medio para cualquier fin social sino más bien siempre como un fin en sí mismo[27].

El fundamento de la punición, su razón de ser como institución pública reside, pues, únicamente en el fin preventivo de la disuasión general del delito prevista como motivación negativa o aversiva en la amenaza penal de la ley. Para dar cuenta de esta justificación exclusivamente teleológica Byrd y los demás autores de la *mixed theory,* partiendo de una reconstrucción de la concepción kantiana del derecho en sus diversas fases de desarrollo lógico conforme al texto de la RL, argumentan que el deber de seguridad jurídica y mantenimiento de la sociedad civil por el que existe el Estado, no solo funda el derecho exclusivo de este al castigo penal, sino también la función y justificación estrictamente intimidatoria de la punición misma como forma de prevenir la ruptura de la comunidad política y el retorno al estado de naturaleza que implica la violación criminal de la ley. La justificación kantiana del Estado, pues, «lleva implícita la justificación de la pena, al menos en la medida en que la punición promueve el fin que lo legitima» (la seguridad de las libertades individuales) mediante el «incentivo externo» (la coacción) para «abstenerse de infringir la libertad de los demás»[28]. La existencia de la punición, en tanto que amenaza disuasoria eficaz incorporada a la ley, se retrotrae así, como a su fundamento último, lo mismo que el poder coercitivo del Estado en el que descansa, a la noción kantiana de «derecho estricto», entendido como coacción recíproca universal[29].

Si la justificación de la pena tiene que ver solo con la *amenaza* contra-coactiva, con su eficacia intimidatoria al servicio de la seguridad jurídica en general, su *ejecución,* esto es, la determinación legal de la medida empírica de la sanción (tipo y grado) y del sujeto particular que ha de soportarla (el reo), ha de regirse por el principio de retribución, identificado por Kant en RL con el *ius talionis (Wiedervergeltung).* El argumento con el que Scheid y Byrd sitúan el principio retributivo en el plano concreto de la le-

---

[27] Byrd (1989), 152-153; cfr. 183-184.

[28] Scheid (1983), 270-271; cfr. Byrd (1989), 181-183.

[29] «La concepción del "derecho como coacción recíproca", que se sigue de la idea kantiana de la coexistencia general y, por ende, auto-limitativa de la libertad, es, por tanto, la base de la tesis acerca de que la amenaza de la pena pretende disuadir del crimen» (Byrd, 1989, 186). Cfr. Scheid (1983), 269-270.

gislación y la práctica judicial de la punición, estriba en el reconocimiento de que solo ese principio hace valer las exigencias morales, absolutas de la justicia, las cuales entran en juego precisamente en el momento real de la praxis punitiva, cuando se trata de definir empíricamente las penas en relación con individuos portadores de derechos, no a la hora de fundamentar la institución penal del Estado en cuanto tal. Es entonces cuando la punición ha de ser *justa,* y su justicia ha de consistir en que ningún individuo, en cuanto sujeto jurídico en virtud de la idea de humanidad en su propia persona, pueda ser instrumentalizado para los fines políticos de la prevención general del delito, utilizando su castigo penal solo como ejemplo intimidatorio para el resto de la sociedad. La retribución garantiza este tratamiento moral, como fin en sí, del reo gracias a que funciona como *límite normativo* absoluto de cualquier uso meramente teleológico-preventivo de la pena al plantear un doble requisito infranqueable: el imperativo de *punibilidad* del inculpado, que prohíbe castigar al inocente, y la exigencia categórica de *proporcionalidad* (según Kant, «igualdad») entre delito y pena, que prohíbe tanto el endurecimiento como la suavidad excesiva de las condenas[30].

Los defensores de la teoría mixta sostienen, finalmente, que intimidación y retribución, aunque operen en niveles distintos del derecho penal, son compatibles entre sí e incluso se refuerzan recíprocamente. Así, por un lado, el fin preventivo de la disuasión general contemplado en la amenaza punitiva de la ley no implica de por sí instrumentalización alguna de las personas, ya que tiene como tal, antes de la ejecución, un carácter «general» y «anónimo»: no se dirige a ningún individuo en particular. Pero, por otro lado, en el momento de la ejecución de la pena, cuyo destinatario es precisamente el individuo, el principio retributivo asegura ciertamente que el uso coactivo de la persona del reo sea justo, respete su condición moral de sujeto jurídico frente a su posible instrumentalización preventiva, mas no por ello obstruye la función institucional de controlar o impedir el crimen inherente a la punición; al contrario, al hacer efectiva la amenaza penal de manera adecuada (justa) garantiza su eficacia intimidatoria[31].

---

[30] V. Scheid (1983), 272-275; Byrd (1989), 183, 193 y sigs.
[31] Cfr. Byrd (1989), 183-84, 192-93. Cfr. Scheid (1983), 175, 177.

3. Observaciones críticas a modo de conclusión

No hay espacio aquí para una crítica exhaustiva de las insuficiencias y problemas que plantea la «teoría mixta» al lector de Kant. No queremos, sin embargo, cerrar este trabajo sin hacer al menos dos observaciones de carácter complementario, que pretenden sacar a relucir las omisiones esenciales de esa interpretación del derecho penal kantiano. La primera tiene que ver con la exclusión consciente de la retribución *(Vergeltung)* en el plano de la fundamentación o justificación de la pena; la segunda se refiere, por el contrario, al olvido o escasa consideración del papel de la prevención en el plano de la «ejecución» o determinación empírica de la sanción punitiva.

En lo concerniente a la primera observación, no parece que la sola fundamentación teleológica de la pena en términos de amenaza intimidatoria se haga eco adecuadamente de la tesis kantiana según la cual «la ley penal es un imperativo categórico»[32]. Con acierto Thomas E. Hill ha reprochado a la *mixed theory* su olvido de que para Kant la «institución penal es una exigencia de la *justicia»,* la cual se hace valer ahí como fundamento normativo a través del principio de retribución jurídica[33]. De no ser así, difícilmente cabría explicar cómo puede exigirse mediante el criterio *a priori* del *ius talionis (Wiedervergeltung)* que la pena sea *justa* en su ejecución si ella misma como institución no es (concebida como) expresión de la justicia. La «teoría mixta» incurre, sin embargo, en esta inconsecuencia argumentativa al negar cualquier papel al principio retributivo en la justificación de la pena, debido —en mi opinión— a que en su reconstrucción de la concepción kantiana del derecho y del Estado ha pasado por alto el lado racional puro de todo el discurso de la RL en favor de su lado paralelo meramente empírico: en concreto, ha ignorado tanto el concepto «moral» de derecho como la evidencia de que la razón de ser última de la comunidad estatal está en la idea de «justicia distributiva», de la cual la justicia penal constituye un tipo especial[34]. Mas, por otra parte, si se omite o no se

---

[32] RL, AA 06: 331.

[33] Hill (1997/2000), 175. Sobre el papel de la retribución en la fundamentación de la pena véase también Hüning (2004), 350 y sigs.; Schild (1995), 835-837.

[34] Sobre el concepto «moral» de derecho véase RL, AA 06: 230. Sobre la justicia penal como justicia distributiva véase Brandt (1996), 453, 455; también Schild (1995), 842.

reconoce esta base puramente jurídico-normativa y se concibe o justifica la pena como un simple medio preventivo de intimidación de los ciudadanos o de corrección de conductas desviadas de cara a la reinserción social de los delincuentes, entonces ya no hay nada que distinga específicamente la punición en cuanto tal de cualquier sistema de sanción administrativa, lo que equivaldría a la muerte de la institución penal[35]. Con su defensa de la retribución como fundamento de la pena Kant (y también Hegel) han querido, en cambio, dar cuenta de esta diferencia cualitativa del sistema punitivo con respecto a cualquier otra forma de control público de la conducta.

A esta exclusión deliberada del principio retributivo en el nivel de la fundamentación se añade en la «teoría mixta» el descuido o el vacío incomprensible en la consideración sistemática de los fines empírico-preventivos de la pena en el nivel de su *execution,* que parece resolverse solo en la exigencia normativa del *ius talionis*. La teoría penal kantiana es, sin embargo, más compleja y, aunque no elaborada al respecto, contempla en su nivel «ejecutivo», tanto al legislar como incluso al sentenciar las condenas, la articulación de los requisitos jurídico-morales de la justicia retributiva con los objetivos propiamente políticos de la «prudencia penal»[36]. Kant concibió, en este aspecto, el sistema punitivo, en tanto que institución del Estado, no solo como un ordenamiento jurídico, sino también como una práctica política *(Politik),* que ha de satisfacer los fines colectivos de un pueblo subordinándolos —claro está— a los principios del derecho. Esta idea de «sabiduría política» es la que convierte la praxis punitiva en un ejercicio de prudencia penal regida por el principio jurídico-normativo de la justicia retributiva.

BIBLIOGRAFÍA

AUXTER, T. (1991), «Kant's Theory of Retribution», en G. Funke (hg.), *Akten des Siebten Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990,* Bd. II.2, Bonn/Berlín, 307-315.

BAUMANN, J. (hg.) (1966-1968), *Alternativ-Entwurf eines Strafgesetzbuches. Allgemeiner Teil — Besonderer Teil,* Tübinga.

---

[35] Sobre este problema véase Schild (1984), 99 y sigs. Esta objeción fue formulada contra la teoría mixta por Hill (1997/2000), 193.

[36] Cfr. RL, AA 06: 363. Esta concepción de la praxis penal como un asunto de «sabiduría política» se halla en Hernández Marcos (2013). Remito al lector a ese artículo.

— (hg.) (1968), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer,* Fráncfort del Meno/Hamburgo.
— (1968a), «Was erwarten wir von der Strafrechtsreform?», en J. Baumann (hg.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer,* Fráncfort del Meno/Hamburgo, 14-35.
Brandt, R. (1996), «Gerechtigkeit und Strafgerechtigkeit bei Kant», en G. Schönrich e Y. Kato (hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne,* Fráncfort del Meno, 425-463.
— (1999), «El desafío de Kant ante la pena de muerte para los duelos y el infanticidio», en R. Rodríguez Aramayo y F. Oncina (comps.), *Ética y antropología: un dilema kantiano. En los bicentenarios de la Antropología en sentido pragmático (1798) y la Metafísica de las costumbres (1797),* Granada, 1-22.
Byrd, S. B. (1989), «Kants Theory of Punishment: Deterrence in its Threat, Retribution in its Execution», *Law and Philosophy,* 8, 151-200.
Cattaneo, M. A. (1981), *Dignità umana e pena nella filosofia di Kant,* Milán.
Falcioni, D. (2001), «Aporien des Strafrechts bei Kant. Eine Alternative zum Jus Talionis», en V. Gerhardt, R.-P. Hortsmann y R. Schumacher (hg.), *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses,* Bd. IV, Berlín, 106-115.
Forschner, M. (1982), «Kant versus Bentham. Vom vermeintlich kategorischen Imperativ des Strafgesetzes», en R. Brandt (hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981,* Berlín/Nueva York, 376-398.
Hernández Marcos, M. (2013), «Kant's Criminal Wisdom. A Critical Reconstruction», *Archiwum Historii Filozofii i Mysli Spolecnej — Archive of the History of Philosophy and Social Thought,* 58, 93-106.
Hill, T. E. Jr. (1997/2000), «Kant on Punishment: A Coherent Mix of Deterrence and Retribution», *Jahrbuch für Recht und Ethik,* 5 (1997), 291-314; reproducido en T. E. Jr. Hill, *Respect, Pluralism and Justice. Kantian Perspectives,* Oxford/Madrid, 2000, 173-199.
— (1992), *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory,* Nueva York, Ithaca.
Höffe, O. (1999), «Vom Straf— und Begnadigungsrecht», en O. Höffe (hg.), *Immanuel Kant, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* Berlín, 213-233.
— (1982), «Kants Begründung des Rechtszwangs und der Kriminalstrafe», en R. Brandt (hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981,* Berlín/Nueva York, 335-375.
Holtman, S. (1997), «Toward Social Reform: Kant's Penal Theory Reinterpreted», *Utilitas,* 9, 3-21.
Hüning, D. (2004), «Kants Strafrechtstheorie und das jus talionis», en D. Hüning u.a. (hgs.), *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag,* Berlín, 333-360.

JAKOBS, G. (1998), *Sobre la teoría de la pena,* Bogotá.
KLIPPEL, D. (2001), «Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800», *Jahrbuch des Historischen Kollegs 2001,* 77-107.
KLUG, U. (1968), «Abschied von Kant und Hegel», en J. Baumann (hg.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer,* Fráncfort del Meno/Hamburgo, 36-41.
MAYER, H. (1969), «Kant, Hegel und das Strafrecht», en P. Bockelmann, A. Kaufmann y U. Klug (hrsg.), *Festschrift für Karl Engisch zum 70. Geburtstag,* Fráncfort del Meno, 54-79.
MERLE, J.-C. (2007), *Strafen aus Respekt vor der Menschenwürde. Eine Kritik am Retributivismus aus der Perspektive des deutschen Idealismus,* Berlín/Nueva York.
MOHR, G. (2009), «"Nur weil er verbrochen hat"— Menschenwürde und Vergeltung in Kants Strafrechtsphilosophie», en H. F. Klemme (hrg.), *Kant und die Zukuntf der europäischen Aufklärung,* Berlín/Nueva York, 469-499.
— (2005), «Unrecht und Strafe (&&82-104, 214, 218-220)», en L. Siep (hg.), *G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts,* 2. Aufl., Berlín, 95-124.
OBERER, H. (1982), «Über einige Begründungsaspekte der Kantischen Strafrechtslehre», en R. Brandt (hg.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981,* Berlín/Nueva York, 399-423.
POTTER, N. (2009), «Kant on Punishment», en T. E. Hill (ed.), *The Blackwell Guide to Kant's Ethic,* Oxford, 179-195.
ROXIN, C. (1976), *Problemas básicos del derecho penal,* Madrid.
SCHEID, D. E. (1983), «Kant's Retributivism», *Ethics,* 93, 262-282.
SCHILD, W. (1995), «Anmerkungen zur Straf— und Verbrechensphilosophie Inmanuel Kants», en M. Heinze y J. Schmitt (hg.), *Festschrift für Wolfgang Gitter,* Wiesbaden, 831-846.
— (1984), «Ende und Zukunft des Strafrechts», *Archiv für Rechts— und Sozialphilosophie,* 70, 71-112.
— (1979), «Die Aktualität des Hegelschen Strafbegriffs», en E. Heintel (hg.), *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens,* Viena/Múnich, 199-233.
SCHULTZ, H. (1968), «Strafrechtsreform nach dem Alternativ-Entwurf», en J. Baumann (hg.), *Programm für ein neues Strafgesetzbuch. Der Alternativ-Entwurf der Strafrechtslehrer,* Fráncfort del Meno/Hamburgo, 9-13.
SEELMANN, K. (1995), *Anerkennungsverlust und Selbstsubsumtion. Hegels Straftheorien,* Friburgo/Múnich.
VORMBAUM, T. (Hg.) (1993), *Texte zur Strafrechtstheorie der Neuzeit,* 2.Bd., Baden-Baden.
ZACZYK, R. (1999), «Staat und Strafe — Bemerkungen zum sogenannten "Inselbeispiel" in Kants Metaphysik der Sitten», en G. Landwehr (hg.), *Freiheit, Geichheit, Selbständigkeit. Zur Aktualität der Rechtsphilosophie Kants für die Gerechtigkeit in der modernen Gesellschaft,* Hamburgo, 73-87.

Kant y la constitución de la libertad
(Sobre la fundamentación kantiana de la teoría del Estado de Derecho)

María José Callejo Hernanz
Universidad Complutense de Madrid
mjcalher@ucm.es

1. Introducción

El título de esta ponencia está tomado de una conocida obra de Hayek. No pretendo esbozar aquí una réplica kantiana a sus planteamientos; el punto que me interesa es más bien la discusión de una tesis de Mazzini, que C. Schmitt cita a menudo, según la cual «la libertad no constituye nada». Se trata, pues, de preguntarse en qué medida el principio de la libertad es capaz de constituir *Estado,* y en qué medida el tratamiento kantiano de la libertad nos ofrece un modelo de ello. Pero ni siquiera puedo aspirar a una exposición completa de los lineamientos de la teoría kantiana de la constitución de la libertad. Trataré simplemente de ordenar con coherencia algunos textos de Kant que permiten plantear el problema del concepto de la libertad *exterior* con la debida amplitud, y que son esgrimidos tanto por las lecturas liberales de Kant como por las democráticas y republicanas[1].

---

[1] Parto de la tesis de N. Bobbio en su lectura de Kant de 1962: «aunque Kant dé una definición de libertad política en términos rousseaunianos, la libertad en la

Intentaré evitar la idea de que Kant es contradictorio, o ambiguo, pero también el recurso a la evolución de Kant, a la hora de afrontar las eventuales disonancias entre esos textos. Lo que puedo adelantar desde ahora mismo es que si por concepción liberal de la libertad se entendiese una libertad fuera del Estado, o la libertad frente al Estado, los escritos jurídico-políticos de Kant no dan cuenta de una posición liberal[2]. Y, sin embargo, se trata ante todo de la libertad del individuo. Para Kant, como vamos a comprobar, el derecho innato del hombre a la libertad exterior, incluso entendido negativamente como el derecho del individuo a que nadie le diga cómo debe ser feliz, lejos de expresarse como un derecho frente al Estado, o contra él, implica ante todo un derecho del hombre *al Estado,* a tener Estado, y ciertamente Estado de Derecho. Nunca ocurre en Kant que las leyes jurídicas ahoguen o aprisionen la libertad, sino más bien que sin leyes públicas no tiene sentido hablar de libertad. Frente a un anarcoliberalismo que viera al Estado como enemigo de la libertad, Kant es indudablemente un autor republicano: hace falta su ensamblaje con la ley y el poder, para que la libertad llegue a ser una realidad en este mundo.

2. Los textos

Partiremos de un pasaje de la *KrV,* elegido por Hayek como referencia, para asistir después a algunos hitos principales de su desarrollo en la filosofía jurídico-política de Kant de los años noventa:

> Una constitución de *la máxima libertad humana según leyes que hacen que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás* (no de la máxima felicidad, pues esta seguirá ya por sí misma) es al menos una idea necesaria, que ha de ponerse por fundamento no meramente en el primer proyecto de una constitución estatal, sino también en todas las leyes [...] (A 316/B 372-3).

---

que se inspira su concepción del derecho, del Estado y de la historia no es la democrática, sino la liberal» (Bobbio, 2003, 127). Los estudios de W. Kersting, J. L Villacañas y M. Hernández Marcos (véase Bibliografía) han sido determinantes en este intento de relativizar la conocida dicotomía a la que se atiene Bobbio, y discutir el sentido general de la teoría kantiana del Estado de Derecho.

[2] Dotti, 2005, *passim,* Volkmann-Schluck, 1974, 126-128.

Vamos a repasar cuatro momentos de la reflexión de Kant sobre el problema de la constitución, antes de intentar responder a la cuestión planteada:

1. Empezamos con el opúsculo *En torno al tópico...* (1793). La libertad es mencionada ahí como atributo esencial de cada miembro de la *sociedad* en cuanto *hombre.* Por hombre se entiende, a su vez, «un ser que, en general, es capaz de tener derechos» (TP, AA08: 291), y la fórmula elegida por Kant para precisar el concepto de la libertad es la fórmula «individualista» y «anticomunitarista» por antonomasia, que suele citarse como enunciado típico del concepto *liberal* de libertad, la libertad como *no interferencia* del Estado en la esfera de la vida privada de los individuos, en su actividad económica, en su conciencia, etc. Kant la presenta, empero, como «principio para la constitución de una *comunidad»:*

> Nadie me puede obligar a ser feliz a su manera (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro) (TP, AA08: 289).

En esta significación, la *libertad* pertenece a una constelación de principios *a priori* de la que las otras piezas son la *igualdad*[3], como nota esencial de los hombres en cuanto se avienen a *someterse* a leyes comunes *bajo* una autoridad soberana, es decir, en cuanto *súbditos;* y la *autonomía civil* o *sibisufficientia,* como propiedad esencial de los miembros de la *comunidad* en cuanto *ciudadanos, es decir,* ya no como súbditos, sino al mismo tiempo como *colegisladores* de esa legislación a la que obedecen como súbditos, autonomía *exterior* que se caracteriza como la cualidad de *sui iuris,* y aquí se cifra fundamen-

[3] «Cada miembro de la comunidad tiene derechos de coacción frente a cualquier otro, circunstancia de la que solo queda excluido el jefe de dicha comunidad (y ello porque no es un miembro de la misma sino su creador o conservador) siendo este el único que tiene la facultad de coaccionar sin estar él mismo sometido a leyes de coacción. Pero todo cuanto en un Estado se halle *bajo* leyes es súbdito y, por tanto está sometido a leyes de coacción lo mismo que todos los demás» (TP, AA08: 291).

talmente en la *independencia económica*[4]. Se trata de los «principios *a priori* del estado civil *meramente como estado jurídico*». Son leyes, ciertamente, pero no leyes que dicta el Estado, sino «las únicas leyes con arreglo a las cuales es posible el establecimiento de un Estado en conformidad con los principios racionales puros del Derecho humano externo en general» (TP, AA 08: 290). Esto no significa que sean principios para producir desde cero un Estado, o para explicar su génesis histórica. La tríada en cuestión contiene más bien la razón de ser de esta institución, su origen racional o, por decirlo de otro modo, el canon de su legitimidad.

Pues bien, con respecto a la primera de esas leyes es esencial subrayar que el reconocimiento de la libertad así entendida no tiene en Kant el sentido de localizar la libertad en una esfera distinta del Estado y el gobierno, y previa a ellos. Más bien sirve esencialmente (el contexto es inequívoco) para diferenciar, y oponer tajantemente, un gobierno *paternalista* («el mayor despotismo imaginable», por amable, benevolente y propiciador del bienestar de los súbditos que pueda ser semejante ejercicio del poder, pues trata a los hombres como a menores de edad, y bloquea el acceso a los derechos inherentes a su humanidad) de un gobierno *patriótico* («el único que cabe pensar para hombres capaces de tener derechos»). Con otras palabras, el concepto «individualista» de libertad es el operador decisivo para *desconectar* enteramente toda tentación de fundar la comunidad política en las demandas de la *vida,* es decir, en la aspiración natural de los hombres a la felicidad; y para promover una fundamentación de la comunidad política exclusivamente en el *derecho* de los hombres, es decir, en las exigencias de la libertad, cuya satisfacción es *condición* de toda búsqueda del bienestar y la felicidad común acorde con la *dignidad* de seres racionales de los hombres[5].

---

[4] La *autonomía (sibisufficientia)* de un miembro de la comunidad en cuanto *ciudadano,* esto es, en tanto que *colegislador,* es explicada por Kant como la cualidad consistente en «que uno sea *su propio señor (sui iuris)* y, por tanto, que tenga alguna *propiedad* (incluyendo en este concepto toda habilidad, oficio, arte o ciencia) que le mantenga; es decir, que en los casos en que haya de ganarse la vida gracias a otros lo haga solo por la *venta* de lo que es *suyo,* no por consentir que otros utilicen sus fuerzas; en consecuencia, se exige que no *esté al servicio* —en el sentido estricto de la palabra— de nadie más que de la comunidad» (TP, AA08: 295).

[5] Este concepto de libertad cierra significativamente la argumentación contra los defensores de un presunto derecho de resistencia, crítica que, a su vez, se inscribe en la crítica del eudemonismo político que atraviesa todo el opúsculo: «La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegramente su valor y su

La libertad así entendida comporta, empero, la sujeción a un principio que instituya la igualdad jurídica de las libertades. De este modo, eso de «establecer un Estado acorde con los principios racionales puros del derecho humano externo en general» se convierte en la exigencia racional de una doble ruptura: con la fundamentación de la comunidad política en alguna determinación material del bien común, y con la interpretación organicista de las libertades en la estructura de órdenes concretos de la sociedad estamental. Supone, más bien, la liberación de los individuos como partículas elementales del orden jurídico, y la emergencia de una voluntad pública que, como tercero superior, garantice la reciprocidad entre ellos mediante el sometimiento de todos a las mismas leyes coactivas públicas.

Esta igualdad jurídico-formal es compatible empero con grandes desigualdades socioeconómicas. Pues bien, el principio de la autonomía civil expresa entonces la necesidad de conjurar la privatización de la voluntad pública, que esa potencial desigualdad material puede comportar; responde con un requisito jurídico a la exigencia de poner a salvo de los azares de la dinámica social la construcción de la instancia artificial de la que nacen las leyes comunes. Para ello, su *unidad* debe pensarse como constituida a partir de la acción conjunta de una *pluralidad* de libertades *sustanciales,* las de aquellos individuos que, en la comunidad, no deben su existencia a otro, no dependen de otro para sobrevivir, sino que acreditan una firmeza social específica: la condición de *sui iuris*. Ahora bien, para Kant esta *sustancialidad* jurídico-política solo puede fundarse en la libertad misma, entendida ahora como capacidad jurídico-privada de *adquirir* para la persona el peso de las cosas del mundo, y radica por eso en el vínculo *sintético* de libertad y propiedad. Un concepto, el de propiedad individual, que Kant desconecta conceptualmente de estructuras sociales tradicionales, desligando así el concepto de *sui iuris* de la figura del *pater familias,* pero con respecto al cual está muy lejos de proponer un fundamentación en el trabajo, a la manera de Locke, ni admitir una realidad previa a la de su reconocimiento por el Estado[6]. Todos en

---

crédito; pero la salud pública que se ha de tomar en consideración ante todo es precisamente aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes, con lo cual cada uno sigue siendo dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no perjudique a esa legítima libertad general y, por tanto, al derecho de los otros cosúbditos» (TP, AA08: 298).

[6] Dotti 2005: «La soberanía es la condición jurídicamente *a priori* de la propiedad. Kant lo expresa atribuyendo a la realización de la justicia un carácter distributivo. [...] De aquí, también, la durísima crítica a la teoría lockeana del productor-

el Estado tienen, *como sujetos,* derecho a la libertad e igualdad, pero solo quienes han llegado a ser dueños de sus condiciones de existencia, a procurarse también una *sustancia* civil, están en situación de ejercer por sí mismos, con *imparcialidad,* la libertad de juicio y de decisión que produce leyes jurídicas verdaderamente universales, y hace así real la protección y garantía de la libertad e igualdad *de todos*. En virtud de este último principio, empero, la sociedad civil ha de alojar una desigualdad jurídico-política referida al derecho a votar las leyes: la que la divide en *ciudadanos* del Estado y *coprotegidos* por él (AA08, TP: 294).

2. En *Hacia la paz perpetua* (1795) la triple consideración de los miembros de la comunidad como hombres, súbditos y ciudadanos sirve de hilo conductor para formular los «principios *de la constitución republicana»,* la cual es «la única que deriva de la idea del contrato originario» (ZeF, AA08: 349-350). En primer lugar se sitúa la libertad, que es precisada aquí como libertad *jurídica,* y de nuevo se atribuye a los miembros de la sociedad *en cuanto hombres*. Pero queda definida de una manera distinta: como «la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento», un enunciado característico del que suele denominarse el otro concepto de la libertad, el concepto «democrático» o «político», que define la libertad por la participación en la soberanía, y por tanto en la legislación[7]. Ahora bien, esta definición de libertad parece designar una capacidad de los miembros de la sociedad *en cuanto colegisladores,* es decir, *en cuanto ciudadanos;* se diría, por tanto, que habría de situarse más bien en la órbita *pública* de lo que era el tercer principio en *TP,* el de la autonomía civil. Por otro lado, entre los principios de la constitución republicana *no* figura precisamente la autonomía civil, ni por tanto la división en ciudadanos y coprotegidos. ¿Debe entenderse no obstante como *presupuesta* en la definición del principio de libertad o más bien como *incompatible* con la idea de la república pura? ¿Desconecta

---

propietario o de la propiedad natural asentada en el trabajo, que Kant considera fetichista». Para una lúcida exposición del carácter sintético *a priori* del principio de la autonomía civil y del modo como Kant conecta en él tradición republicana y pensamiento democrático moderno, véase Hernández Marcos, 2003, 137-143 y 2004, 313-321.

[7] La libertad es en esta definición «democrática» *dependencia,* pero no del arbitrio de otro, sino *de leyes* que a todos *obligan* por igual, y en la medida en que ese su carácter de leyes, su *validez,* reside en el *consentimiento* que quien las tiene que obedecer ha de haber podido darles.

entonces esta operación el vínculo de libertad y propiedad implicado en el criterio de la independencia económica? ¿Qué pasa aquí? Vayamos por partes. Los otros principios que se recogen en ZeF son «los principios de la *dependencia* de todos de una legislación común (como *súbditos)* y [...] la ley de la *igualdad* de los mismos (como *ciudadanos)».* Esta igualdad se define después, en la nota, en unos términos muy parecidos a los empleados en *TP,* como «aquella relación de los ciudadanos según la cual ninguno puede obligar jurídicamente a otro a algo sin someterse al mismo tiempo a la ley de poder ser también obligado por este, recíprocamente, del mismo modo». Pero a diferencia de lo que ocurría en *TP,* este contenido caracteriza ahora a los miembros de la sociedad como *ciudadanos*. ¿Por qué? Porque el contenido de lo que en 1793 aparecía como el segundo principio se desglosa ahora en *dos momentos:* lo perteneciente al concepto de una constitución del Estado en general y lo propio específicamente de la constitución republicana. Lo primero es la *dependencia* de leyes que hace de ellos *súbditos* (y por eso escribe Kant: «del principio de la dependencia jurídica no hace falta ninguna definición, pues yace ya en el concepto de una constitución del Estado en general»). En cambio, el que las leyes en cuestión consagren la reciprocidad y simetría de las facultades de obligarse unos a otros en sus relaciones, es decir, la *igualdad jurídica* entre todos ellos (con la correspondiente exclusión de privilegios feudales, derechos hereditarios, etc.) es lo propiamente republicano aquí. ¿Cómo entender estas modificaciones? ¿Qué significa en todo caso el que, más acá de las diferencias de respecto formal (hombre, súbdito, ciudadano), libertad, dependencia e igualdad jurídicas sean afirmadas al mismo tiempo como «derechos *innatos,* pertenecientes necesariamente *a la humanidad* e *inalienables*» (ZeF, AA08: 349)?[8]. La clave nos la dan, creo, dos pasajes de la *Metafísica de las costumbres*.

3. En el § 46 de los *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1796) la definición de libertad, que se presenta aquí como «libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento», es ciertamente la definición «política» y «democrática» de *Hacia la paz perpetua.* Pero ahora aparece

[8] Kant llega a proponer en este pasaje una suerte de prueba teológico-política de la validez de estos derechos: incluso para representarse a sí mismo como también ciudadano de un mundo suprasensible (digamos: de un reino de Dios al que eventualmente pertenecieran otros seres racionales superiores al hombre que podamos pensar) el hombre no dispone de otra norma que estos tres principios.

como el primero de los «atributos jurídicos», «inseparables de su esencia», de los «miembros de la sociedad civil» —identificada expresamente con el Estado *(civitas)*—, *«en tanto que unidos con vistas a la legislación»,* es decir, *como ciudadanos (cives)* partícipes del poder legislativo. Nos encontramos, pues, en un contexto en que se trata exclusivamente de los «principios de la ciudadanía». Los otros atributos jurídicos esenciales *de los ciudadanos* son la *igualdad civil* (en los términos de *ZeF,* pero acendrando la fórmula: la igualdad consiste en «no reconocer ningún superior en el pueblo, solo a aquel al que tiene la capacidad moral de obligarle jurídicamente del mismo modo que este puede obligarle a él») y, nuevamente, la *autonomía civil*. Por lo que a esta se refiere, se recoge, sin duda, el elemento esencial en *TP,* es decir, la condición de *sui iuris* como presupuesto esencial del derecho al voto, pero no solo se insiste en el momento de la independencia económica, sino que se subraya la relación de esta con la *personalidad civil;* de manera que la autonomía civil queda definida del siguiente modo: «no agradecer la propia existencia y conservación al arbitrio de otro en el pueblo, sino a sus propios derechos y fuerzas como miembro de la comunidad, consiguientemente la personalidad civil, el no tener que ser representado por otro en asuntos jurídicos». Ahora bien, lo importante es, sobre todo, la manera de abordar el concepto mismo de autonomía civil: es «la autonomía del que, en el pueblo, no *quiera* ser únicamente parte de la comunidad, sino también miembro de ella, es decir, *quiera* ser una parte de la comunidad que actúa por su propio arbitrio junto a otros» (cursiva mía).

Este «querer», la apertura que comporta, es para el lector actual la pieza decisiva para comprender la sustitución de la terminología de TP *coprotegido/ciudadano* por la dualidad *ciudadano pasivo/ciudadano activo,* y la definición del «ciudadano activo»; más allá de los intentos kantianos de aplicar empíricamente el concepto, de las vacilaciones y los prejuicios del hombre Kant, lo que al final del parágrafo prevalece es, por un lado, la necesidad de que quienes participan en el proceso de formación de la voluntad gocen de autonomía civil, y por otro que esta es un *derecho* de todos en el pueblo, de manera que la denostada distinción ciudadano pasivo/ciudadano activo (uno de cuyos miembros, como dice Kant, «parece estar en contradicción con la definición del concepto de ciudadano en general», y el otro, podríamos añadir, ser al respecto un puro pleonasmo) es solo una institución provisional, y en esa medida también una *tarea* de cada miembro de la sociedad: la de, como señala el propio

Kant, «abrirse paso poco a poco desde ese estado pasivo al activo» (RL, AA 06: 315). Este punto se confirma, creo, con lo que diremos al respecto en relación con el último pasaje de Kant que vamos a repasar.

4. La discusión sobre el concepto de libertad debe remitirse en todo caso al epígrafe de la Introducción especial a la *Rechtslehre* donde se incluye, como apartado, la explicación «del único *derecho innato*», es decir, «que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad». Tal derecho «único, originario» es la libertad entendida como «independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro» (RL, AA 06: 237). Esta definición de libertad no coincide exactamente con ninguna de las otras dos, y sin embargo está implicada en ambas. Además, como vamos a ver, la igualdad, e incluso la autonomía civil aparecen en este contexto preliminar como significando en el fondo *lo mismo*, como si fueran consecuencias *analíticas* de ese concepto, que solo es interesante diferenciar en la medida en que permiten tomar conciencia de su alcance. Todo ocurre, pues, *como si la tríada de los principios de la ciudadanía se antecediese a sí misma en la unicidad*, rica en dimensiones y consecuencias, *del único derecho de la humanidad*. El pasaje contiene, pues, claves preciosas para todo el asunto de los matices y las diferenciaciones en el concepto de la libertad externa. Vale la pena recordar que el epígrafe en que se inserta está dedicado a la «división general de los *derechos*», y que va precedido por un epígrafe fundamental, dedicado a la «división general de los *deberes* jurídicos». Deberes y derechos constituyen, pues, la división de fondo sobre la que se estructura la entera doctrina del derecho, y el que los derechos hayan de verse primeramente como deberes da al derecho racional su carácter de principio del republicanismo político[9].

3. Para una interpretación unitaria del concepto kantiano de la libertad exterior

Empiezo por esta última observación, que nos obliga a preguntarnos por la relación entre humanidad y ciudadanía en Kant, pero enseguida veremos que, en realidad, este rodeo es la clave de la cuestión principal sobre la posibilidad de que la libertad sea un principio

[9] Villacañas, 1999, 117-120.

constitucional. La tesis de Kant en la *Metafísica de las costumbres* es, en efecto, que *«no hay más que un único derecho innato»* (RL, AA 06: 237). Derecho *innato* se opone a derecho *adquirido*, y tal es la división suprema de los derechos entendidos subjetivamente como facultades de obligar a otros. Es derecho innato, ha dicho unas líneas antes Kant, «el que corresponde a cada uno *por naturaleza, con independencia de todo acto jurídico»* (ibíd.), mientras que el segundo requiere siempre un acto de este tipo. La tesis que acabamos de referir significa, pues, que todos los derechos, con excepción de aquel, son adquiridos, e implica que esta división misma es, por decirlo así, el marco preliminar de la entera doctrina del derecho, la cual cuando entre «en materia» tendrá que ocuparse de derechos adquiridos y de los actos jurídicos que dan lugar a ellos, pero siempre sobre la base del derecho innato presupuesto como la condición de la juridicidad misma de tales actos, como la forma contra la que no se puede ir de ese contenido. Pues bien, continúa Kant, «la libertad (entendida como independencia del arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal es este derecho único, originario, que compete a todo hombre por su humanidad». ¿Qué ocurre entonces con el plural empleado en *Hacia la paz perpetua [ZeF],* donde en referencia a la tríada libertad, dependencia e igualdad, se hablaba de «derechos innatos, pertenecientes necesariamente a la humanidad»?

La respuesta de Kant en el pasaje de la Introducción a la *Rechtslehre* con el que comenzábamos es que los otros denominados derechos innatos, entre los que Kant incluye aquí la *igualdad* y la condición de *sui iuris* o *autonomía,* pero asimismo otras «cualidades» o «derechos» (en el sentido de facultades como permisos)[10], no son propiamente *otros,* no se distinguen realmente de libertad (ni cons-

[10] RL, AA06, 238. En concreto Kant añade como incluidos en el concepto de libertad el derecho de *todo* hombre (por ser hombre, es decir, en sí mismo), *antes de todo acto jurídico,* a una suerte de presunción general de inocencia: la calificación jurídica de «íntegro». Y también, por extraño que pueda parecer, una suerte de «derecho a mentir», o por mejor decir, una suerte de derecho a que se excluya de la calificación de «mentira jurídica» toda aquella mentira en sentido habitual que no dañe inmediatamente a otro en su derecho (como sí ocurre en el falseamiento de un contrato, etc.). En realidad, no se trata tanto de establecer un presunto derecho a mentir por el propio interés (en vez de por filantropía) cuanto de distinguir entre el reproche jurídico y el reproche ético al que se hace acreedora una mentira, y de situar en quien se deja engañar la responsabilidad del perjuicio cuando la mentira no afectaba al núcleo y sentido jurídico de la relación entre ellos.

tituyen por tanto miembros de una división de algún concepto superior del derecho); son más bien títulos jurídicos diversos para sus diversos aspectos o dimensiones; explicitan lo implícito en el único derecho innato, que resulta tener diversas caras, y en la medida en que están analíticamente contenidos en él se atribuyen por tanto necesariamente *a todo hombre por razón de su humanidad*. ¿Es suficiente esta respuesta? ¿Es compatible con las distinciones de respectos de consideración («como hombre», «como súbdito», «como ciudadano») de que se sirve Kant para plantear las *tríadas* que encontramos en otros pasajes, y con el hecho mismo de que plantee esas tríadas?

La definición de la libertad como «independencia del arbitrio constrictivo de otro» no es, ciertamente, la definición inequívocamente *política* (es decir, de derecho *público)* que encontramos en *ZeF,* en el contexto de la indicación de los *principios de la constitución republicana;* no es, pues, la que Kant denominaba «libertad jurídica» y atribuía (en ese mismo contexto) a los miembros de una sociedad *como hombres* (mientras que *en cuanto ciudadanos* les atribuía la igualdad). Pero tampoco estamos simplemente ante la definición de libertad pretendidamente *apolítica* (o de derecho *privado)* que encontrábamos en *TP,* en la cual parece interpretarse el principio de libertad de los miembros de la sociedad *en cuanto hombres* como el derecho a una esfera de *no interferencia* por parte del gobierno en un asunto que se declara esencialmente privado: la búsqueda de la felicidad.

En realidad, el concepto de libertad pensado como el único derecho innato pertenece a un plano anterior a la diferencia derecho privado/derecho público[11], y debe poder ser significativo *primeramente* en el plano del derecho privado, donde se trata de las relaciones entre hombres desde el punto de vista de las categorías fundamentales de lo mío y lo tuyo *exterior* (y así lo encontramos en este contexto de construcción de la teoría de la propiedad, desde el § 2), para completarse *después,* decisivamente, en la esfera del derecho público (como de hecho ocurre en el parágrafo 46, donde reaparece la «libertad legal», definida aproximadamente como en *ZeF,* ya como «atributo jurídico» del *ciudadano).* Si queremos enunciar el contenido de la libertad de que aquí se trata con una sola palabra, una tal

[11] Y quizá también distinto de la alternativa libertad liberal de los modernos (individualista)/libertad democrática de los antiguos (comunitarista).

que aloje siquiera potencialmente tanto el camino de la definición «liberal» como el de la «democrática», por representar un contenido común ambas, quizá podemos proponer, con Bobbio, la palabra «autodeterminación»[12]; pero si hemos de pensar el problema en términos estrictamente kantianos, tendremos que precisar que es más bien la autonomía o personalidad *moral,* en la que reside la dignidad del hombre, el sentido de la libertad que funda el derecho innato y pone en pie la entera doctrina del derecho y del Estado[13].

Es importante destacar en todo caso que la libertad como «independencia del arbitrio constrictivo de otro», solo tiene estatuto de «derecho» (precisamente el único derecho innato) *bajo la condición* que añade la cláusula «en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro *según una ley universal»,* referencia a la ley (y al estado civil como estado jurídico) que también encontramos por cierto en la recién citada definición «liberal» de libertad de *Gemeinspruch*. Lo que excluye que con esta libertad innata se trate por tanto de la «libertad natural» entendida como «libertad sin ley», y obliga más bien a tomar conciencia de que ya en este nivel hablamos de libertad *civil*[14]. Y por cierto que como libertad bajo leyes, es decir, *jurídica*. De modo que la fórmula misma del único derecho innato parece apuntar la presencia implícita, siquiera como exigencia, de la «dependencia» de leyes comunes (frente a la dependencia del puro arbitrio constrictivo de los otros), que obligan por igual a todos los que se ven en la necesidad de coexistir. Ahora bien, esa dependencia de leyes hace de los hombres *súbditos* en un Estado en general (de acuerdo con la tríada de *ZeF).* Por eso, no me parece exagerado decir que precisamente en este nivel previo, en el que tan solo se trata del derecho innato del hombre a la libertad, incluso en su sentido de derecho a que nadie le diga cómo debe ser feliz, ese derecho es ya derecho a vivir en una sociedad *civil,* a la coexistencia *bajo leyes jurídicas públicas,* derecho pues *al Estado* (y no derecho *frente* al Estado o *contra* él). El único derecho innato de la humanidad es el derecho a la vida civil en una comunidad política, y el *deber*

---

[12] Bobbio, 2009, 115.

[13] Caranti, 2010, 352-358; Hernández Marcos, 2004, 304-312.

[14] Para el sentido de esta contraposición kantiana (o kantiano-rousseauniana) de libertad natural como libertad sin ley y libertad civil como libertad en el Estado cfr. el decisivo § 47, sobre el que luego volveré; en realidad, como se subraya en el § 44 no solo no hay un derecho natural a una libertad sin ley, sino que querer permanecer en semejante estado es preferir la violencia al derecho, querer pues la máxima injusticia.

de salir del estado de naturaleza y de ingresar en el estado civil (postulado del derecho público) es ya, como ha escrito Kersting, deber de establecer el Estado [*Pflicht zum Staat*][15].

Ahora bien, en la medida en que las leyes, para ser verdaderas leyes han de tener verdadera universalidad, cosa que solo puede garantizarse si la ley es dada por una voluntad verdaderamente universal, la voluntad unida de un pueblo entero, no es difícil transitar a una segunda tesis, que explicita y radicaliza el sentido político de la primera: que el «derecho al Estado», implicado en el único derecho innato, es necesariamente «derecho a una forma de gobierno no paternal sino patriótica», lo cual solo puede tener lugar en una constitución *republicana* del Estado. Con otras palabras, el único derecho innato, como derecho al Estado, es derecho a aquella constitución del Estado que se funda en la libertad entendida como participación en la legislación, es decir, en el concepto democrático de la libertad[16]. De ahí que Kant haya escrito en *El conflicto de las facultades:*

> La idea de una constitución concordante *con el derecho natural de los hombres,* a saber, que quienes deben obedecer a la ley también deben ser al mismo tiempo, unidos, los legisladores, subyace a todas las formas políticas y la comunidad política acor-

---

[15] Kersting insiste en este punto: independientemente de que la doctrina del derecho privado (es decir, de la temática de lo mío y lo tuyo *exterior)* sea el lugar sistemático del postulado del derecho público, el verdadero punto de anclaje de la exigencia del paso al estado civil es lo mío y lo tuyo *interior,* es decir, el derecho de libertad: «Si el derecho de cada quien es no verse restringido en su libertad a no ser por reglas universales, entonces este derecho implica un derecho a las condiciones bajo las cuales estas reglas pueden ser formuladas e impuestas, un derecho pues a las condiciones de realización efectiva de la libertad jurídica. Pero estas condiciones solo están dadas en una comunidad estatal, que es la que ofrece también los presupuestos institucionales para una determinación jurídica que se sabe comprometida con los principios del universalismo jurídico. Por eso, el derecho de la libertad que conviene *a priori* a todo hombre en cuanto hombre implica el derecho al Estado; y el deber que corresponde a este derecho contiene por eso también el deber de decidirse por el Estado. Y exactamente este derecho al Estado y este deber de una decisión por el Estado que le corresponde fundamentan la necesidad específicamente jurídica del principio *exeundum est statu naturali»* (Kersting, 2004, 112). En el mismo sentido, Caranti, 2010, 358-361.

[16] De nuevo Kersting: «Si se analizan las implicaciones del derecho de la humanidad, el derecho innato —que compete a todos por virtud de su humanidad— a una libertad determinada y protegida por leyes universales se descubre como *derecho a una República»* (Kersting, 2004, 53, cursiva mía).

> de con ella, que pensada por conceptos racionales puros se llama ideal platónico *(respublica noumenon),* no es una vacía fantasmagoría sino la norma eterna para toda constitución civil, y [la constitución que] aleja toda guerra (SF, AA 07: 90-91, cursiva mía).

Ahora bien, en la medida en que, como hemos visto, la condición de posibilidad de la extensión a todos en el pueblo del estatuto de ciudadanos activos solo podría tener sentido bajo la condición de la efectiva universalización de la *autonomía* civil, el único derecho innato a la libertad exterior resulta *a priori* incompatible con sistemas socioeconómicos en cuya dinámica «natural» esté la exclusión de los individuos de la propiedad y la generalización de su dependencia civil. Y el deber de garantía de ese derecho debe significar por tanto, para un Estado constituido conforme con los principios racionales puros del derecho humano externo, la exigencia de poner en obra una legislación y unas instituciones específicas que neutralicen esos desarrollos de lo social contrarios a la *constitución de la libertad*[17]. Por otro lado, en la medida en que, para Kant, el problema de la *constitución,* esto es, de la *juridificación* y *republicanización* de las relaciones humanas(de la construcción de una verdadera sociedad civil que administre el derecho *y constituya según la libertad y no según la naturaleza la coexistencia de los hombres)* no queda limitado al Estado y al ámbito de la soberanía estatal, sino que se extiende a las relaciones entre Estados e incluso a una situación potencialmente global, en la que individuos, grupos particulares y Estados comparten la unidad del mundo, el alcance político del único derecho innato se traduce en la exigencia de una constitución cosmopolita, que garantice a todo hombre su derecho a vivir como ciudadano[18].

---

[17] Para una interesantísima fundamentación kantiana, precisamente a partir del principio de autonomía civil (como esencial a la idea de contrato y al único derecho innato), no solo de la legislación social y los llamados derechos sociales, sino del sentido profundamente político (y no meramente socioeconómico) del movimiento obrero y de los sindicatos, véase Volkmann Schluck, 1974, págs. 116-121. Su argumento muestra la necesidad, en las condiciones de la sociedad industrial, de constitucionalizar el Estado social para garantizar la libertad individual y cifra en ello la aportación del socialismo a la teoría del Estado de Derecho. Para una brillante fundamentación kantiano-liberal del Estado social, Kersting, 2007, 57-59.

[18] Cfr. el replanteamiento por H. Arendt, inmediatamente después de la segunda guerra mundial, de la tesis de que hay un único derecho innato, entendido como *derecho de todo hombre a tener derechos, y por tanto a pertenecer a una comunidad política,* un derecho cuya garantía excede los límites de la soberanía estatal y

4. Conclusión

En definitiva, la constelación de pasajes citados me parece internamente muy consistente, y el concepto de libertad que se maneja en ella complejo, pero unitario. Mas para apreciar esa consistencia es necesario tener en cuenta los diversos contextos teóricos en que Kant suministra los conceptos, y aislar bien los diferentes aspectos de esos conceptos que en cada caso le interesa destacar. No es lo mismo establecer lo que pertenece a la fundación de un Estado en general (a que haya Estado y no una suerte de gigantesca familia) que establecer cuál sea la *constitución* perfecta del Estado, la pauta eterna por la que debe orientarse la reforma de la constitución vigente en cada caso. Pero esto último tampoco es exactamente lo mismo que definir la ciudadanía, y disociar los componentes normativos y los componentes puramente sociológicos de este concepto. Por más que estas distintas tareas nos obliguen a mirar las mismas cosas (libertad, igualdad, autonomía civil) una y otra vez, aunque eligiendo ángulos distintos. Y tampoco es lo mismo proyectar las instituciones de derecho *público* destinadas a garantizar firme, y aun perentoriamente, las relaciones jurídicas (aunque siempre resulten insuficientes y provisionales), no es lo mismo esta tarea teórica, decía, que la de reconstruir la inteligibilidad racional de estas relaciones mismas, que tienen lugar en el uso humano de las cosas del mundo y en el trato de los hombres entre sí, pero ponen en juego un principio de orden y vinculación que no es naturaleza, sino libertad, de tal manera que esta última se revela como poder de apropiación y fundación de una sustancia sensible, de una consistencia mundana de la propia vida individual (el derecho *privado).* Pero es esencial saber que el sentido de estas y la exigencia de aquellas, así como de la política capaz de *republicanizarlas,* procede de la clara intelección de un mismo derecho innato de *todo* hombre, de cada hombre como individuo, en virtud de su sola humanidad, a la libertad externa como independencia del arbitrio constrictivo de otro. Y que Kant entiende la exigencia de justicia en sentido jurídico como el proyecto, teórico y práctico al mismo tiempo, del sistema de garantías de ese derecho (es decir, de un sistema de la *legalidad* como dispositivo de realización de la libertad). Ahora bien, para Kant, esto solo

---

debería quedar a cargo de una comunidad internacional organizada jurídicamente (Arendt, 2011, 408-10).

puede hacerse desde la clara intelección de que el ejercicio real de semejante derecho solo es posible en el Estado, en la comunidad política o pueblo, lo que para Kant significa: en una sociedad civil levantada por causa de ese derecho y constituida a su favor (a favor de una legalidad hecha de verdaderas leyes, porque emanadas de una voluntad verdaderamente pública) como democracia representativa, sustentada en el derecho y organizada mediante la división de poderes, esto es, como república (y en esto se cifra la *legitimidad* de aquel sistema de legalidad). Tal es el contenido del llamado «pacto civil» y tal es la condición jurídico-política, a juicio de Kant, de que puedan florecer en esta tierra los frutos más delicados de la libertad, que ya no son meramente jurídico-políticos, sino morales, teóricos y estéticos (virtud, ciencia, gusto), y la humanidad alcanzar con ellos su destino más alto.

Bibliografía

Arendt, H. (2011), «Es gibt nur ein einziges Menschenrecht», en Ch. Menke y F. Raimondi (eds.), *Die Revolution der Menschenrechte. Grundlegende Texte zu einem neuen Begriff des Politischen,* Fráncfort del Meno, 394-410.

Bobbio, N. (2003), «Kant y las dos libertades», trad. Alfonso Ruiz Miguel, en *Teoría general de la política,* Madrid, 113-127.

Caranti, L. (2010), «Politica», en S. Besoli, C. la Rocca y R. Mastinelli (eds.), *L'universo kantiano. Filosofia, scienza, sapere,* Macerata, 347-389.

Dotti, J. (2005), «Observaciones sobre Kant y el liberalismo», *Araucaria,* págs. 3-17.

Hernández, M. (2004), «De la persona moral a la persona civil. Una contribución al republicanismo desde una perspectiva kantiana», *Diálogo filosófico,* 59, 295-322.

«Kant entre tradición y Modernidad: hacia una nueva visión republicana de la sociedad civil» (2003), en A. M. Martins (coord.), *Sociedade civil. Entre miragem e oportunidade,* Coimbra, 117-144.

Kersting, W. (2007), «Kant und die politische Philosophie der Gegenwart» , introd. a la 2.ª ed. de *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie,* Padeborn, 13-69.

— (2004), *Über Recht,* Padeborn.

Villacañas, J. L. (1999), *Res publica. Los fundamentos normativos de la política,* Madrid.

Volkmann-Schluck, K.-H. (1974), «Der Ursprung des Rechtstaates aus der Idee der Freiheit (Kant)», en *Politische Philosophie,* Fráncfort am Main, 96-128.

Kant, la superioridad natural masculina y el feminismo filosófico

Luisa Posada Kubissa
Facultad de Filosofía
Universidad Complutense de Madrid
lposada@filos.ucm.es

1. Kant y la superioridad natural masculina

Más allá de si Kant era deudor de un prejuicio que ya denunciara el filósofo cartesiano Poullain de la Barre[1] en 1673 y que consistiría en la inferiorización de la capacidad racional femenina; más allá de que participe con ello de las contradicciones en las que cayeron los propios ilustrados, al reclamar la libertad y la igualdad como principios universales que, sin embargo, se auto-impugnaban en su pretensión de universalidad al excluir a todo el sexo femenino; más allá de la indudable influencia en la filosofía de los sexos de Kant de las tesis de Rousseau, en particular cuando en su *Emilio o de la educación* diseña normativamente el prototipo de «mujer doméstica»[2] que ha de ser compañera del ciudadano; más allá de todas estas razones, que sin duda ofrecen explicaciones importantes a la hora de

[1] Poulain de la Barre (1996), 141-162.
[2] Véase el uso de esta expresión en Armstrong (1991).

enfrentar el discurso kantiano sobre los sexos, lo que me interesa ahora es partir de una cita del propio Kant que, a mi juicio, resulta especialmente reveladora para iluminar su concepción en este terreno.

En *Die Metaphysik der Sitten,* al ocuparse del derecho conyugal, Kant habla de la «superioridad natural» de la capacidad masculina sobre la femenina. Y lo hace en una amplia reflexión que se enuncia como sigue:

> Si la cuestión consiste en saber si también se opone a la igualdad de los casados como tales que la ley diga del varón en relación con la mujer: él debe ser tu señor (él la parte que manda, ella la que obedece), no puede pensarse que esta ley está en conflicto con la igualdad natural de una pareja humana, si a la base de esta dominación se encuentra solo la superioridad natural de la capacidad del varón sobre la mujer a la hora de llevar a cabo el interés común (de la casa) y el derecho al mando, fundado en ella; cosa que puede derivarse, por tanto, incluso del deber de la unidad y la igualdad con vistas al *fin*[3].

Esta apelación a la superior capacidad masculina hace emerger una contradicción de fondo: la de reclamar, como Kant hace, la autonomía y la auto-legislación racional del ser humano y, a la vez, defender el sometimiento de la mujer al hombre en razón de su inferior capacidad.

Para ir sobre tal contradicción, partiremos aquí del trabajo de la filósofa Susan Moser[4], para movernos a partir de ahí en dos direcciones distintas: por un lado, se tratará de recordar algunos de los textos en los que Kant clarifica y amplía su concepción de qué cabe entender por «natural»; y, en un segundo momento, entraremos en la hermenéutica feminista que, en particular desde la órbita de la filosofía alemana contemporánea, se ha hecho cargo de interpretar la filosofía de los sexos de Kant (en particular, en algunas páginas de sus *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*[5] y de la *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht)*[6].

---

[3] MS, AA 06: 279; Cortina y Conill (2005), 100.

[4] Susan Moser, cuyas reflexiones hemos retomado aquí, señala también este pasaje kantiano para centrarse en una consideración sobre el sometimiento «natural» de las mujeres, que conduce a una revisión de la teoría crítico-feminista hasta sus posiciones más actuales sobre la deconstrucción de la idea de «naturaleza», cuestión que no abordaremos aquí: Moser (20001), 252-258.

[5] GSE, AA02.

[6] Anth, AA 07.

La finalidad natural de la relación entre los sexos no es la igualdad entre los mismos, sino tan solo la obligación de conservar la especie, pues, afirma Kant en *Die Metaphysik der Sitten:*

> La comunidad sexual natural se da entonces bien según la mera naturaleza animal (vaga libido, venus volvivaga, fornicatio), o bien según la ley. Esto último es el matrimonio, es decir, la relación de dos personas de distinto sexo para la posesión recíproca y durante toda su existencia de sus caracteres sexuales. La finalidad, procrear y educar a los hijos, es siempre un fin de la naturaleza (ein Zweck der Natur), para la cual esta implantó la inclinación de los sexos entre sí[7].

El matrimonio, como regulación legal de la comunidad sexual natural orientada a la conservación de la especie, es presentado por Kant como obligación de derecho (officia iuris) y, por tanto, como aquello sobre lo que es posible «formular una legislación externa»[8]. Esta legislación se fundamentará, sin embargo, en un orden natural que implica entre los sexos, como hemos visto, el dominio masculino.

Sin embargo, páginas antes en esta misma obra, en *Die Metaphysik der Sitten,* se nos ha argumentado que «una persona no puede estar sometida a cualesquiera otros preceptos que aquellos que se da a sí misma»; dice Kant literalmente que «eine Person keinen anderen Gesetzen, als denen, die sich selbst gibt, unterworfen ist»[9]. ¿Qué ocurre entonces en el caso de las mujeres y su sometimiento a la natural superioridad de la capacidad masculina?

Kant afirma que todo aquel que, para subsistir, necesita de otro carece de «personalidad civil» («bürgerliche Persönlichkeit»). Y su existencia será parasitaria, o como Kant la describe, mera inherencia: «Und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz». En este caso, cita a las mujeres junto con los menores de edad[10]. En este mismo pasaje, Kant habla de la libertad y la igualdad naturales «de todos en el pueblo» («aller im Volk»)[11]. Ahora bien, en cuanto existencias concretas y determinadas, cabe entender a la vez que esta relación de inherencia sí sitúa a los individuos en la dependencia y la desigualdad. Y, por tanto, solo si se piensan la libertad y la igualdad en tér-

---

[7] MS, AA 06: 277.
[8] MS, AA 06: 239.
[9] MS, AA 06: 223.
[10] MS, AA 06: 315.
[11] MS, AA 06: 315.

minos abstractos es posible entender lo que Kant plantea aquí. De manera que las mujeres en su existencia concreta, están determinadas por razón adscriptiva a permanecer en situación de desigualdad por su inherencia o dependencia natural.

Por otro lado, al referirse a las leyes causales y mecánicas, que conforman leyes empíricas particulares, Kant razona en la *Kritik der Urteilskraft* que el conocimiento de la naturaleza está guiado por «"un principio transcendental" ("ein transzendentales Prinzip") (que) es aquel por modo del cual se representa la condición universal a priori únicamente bajo la cual las cosas pueden ser objeto de nuestro conocimiento en general»[12]. Y Kant se apresura a mostrar que tal principio transcendental es «el principio de la finalidad de la naturaleza (en la diversidad de las leyes empíricas)»[13]. Pero ese hilo conductor que organiza la experiencia y la investigación de la naturaleza no nos permite remitirnos a una voluntad divina: Kant afirma que tan solo podemos representarnos una causa inteligible de la naturaleza, de la que como causa suprema no podemos sin embargo dar cuenta objetiva: «Así pues, no podemos juzgar objetivamente de ningún modo, ni afirmando ni negando, sobre el aserto de si en la base de cuanto llamamos con justicia fines de la naturaleza hay un ser que obra intencionalmente como causa del mundo (como creador)»[14].

Estos «fines de la naturaleza» («Naturzwecke»), a los que Kant refiere, nos llevan a pensar la naturaleza misma como algo más que un orden mecánico. En efecto, argumenta Kant, la finalidad interna de los seres vivos no puede ser reducida a una mera explicación mecánica, ya que

> un ser organizado no es una mera máquina, pues esta solo tiene una fuerza *motriz,* pero aquel posee una fuerza *configuradora,* una fuerza capaz de transmitirse a materias que no la tienen, organizándolas, una fuerza configuradora que se propaga y que no cabe explicar únicamente por la capacidad del movimiento (por el mecanismo)[15].

Esta fuerza configuradora constituye un concepto regulativo para el discernimiento reflexionante, por el que este enjuicia que

---

[12] KU, AA 05: 181; Aramayo y Mas (2012), 214.
[13] KU, AA 05: 181; Aramayo y Mas (2012), 215
[14] KU, AA 05: 400; Aramayo y Mas (2012), 579.
[15] KU, AA 05: 374; Aramayo y Mas (2012), 535.

«los seres organizados son los únicos en la naturaleza que, incluso cuando se los considera por sí y sin relación alguna con otra cosa, tienen sin embargo que pensarse como posibles solo en cuanto fines de la naturaleza»[16].

Pero pensar los seres naturales en cuanto fines de la naturaleza remite de manera indefectible a los seres humanos: porque solo por referencia a estos adquieren todo lo demás seres valor. Ahora bien, no puede tratarse aquí del ser humano en tanto ser puramente natural, pues esa dimensión del ser humano le sitúa como uno más, como otro fin relativo, en lo que es el conjunto de los seres del mundo. Kant aclara aquí que, en cuanto finalidad de todos los seres, se trata aquí del ser humano como ser moral, sobre el que escribe: «Acerca del ser humano (y, así, de todo ser racional en el mundo) en cuanto moral solo puede preguntarse: "¿Para qué (quem in finem) existe?". Su existencia alberga en sí el fin supremo, al que puede someter tanto como le sea posible la naturaleza»[17].

El ser humano, en su libertad, puede orientarse por tanto a fines no sometidos a la determinación natural y, con ello, se orienta realmente a lo que Kant sitúa ahora como «cultura»:

> Así pues, de todos los fines del ser humano en la naturaleza resta tan solo la condición formal subjetiva, a saber, la aptitud para proponerse fines en general a sí mismo (independientemente de la naturaleza en su determinación final) (...) La producción de la aptitud de un ser racional para cualesquiera fines en general (por consiguiente, en su libertad) es la *cultura*» («Die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesen zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit) ist die *Kultur*»).

Por tanto, concluye Kant, «solo la cultura puede ser el fin último que uno tiene motivo para atribuir a la naturaleza con respecto al género humano»[18].

De modo que las capacidades naturales de la humanidad se desarrollan por la cultura, si bien este desarrollo no cabe cifrarlo como completo en el individuo concreto y determinado, sino en la totalidad de la especie. En este elevarse por encima de la determinación de la naturaleza estriba que el ser humano pueda orientarse a fines

---

[16] KU, AA 05: 375; Aramayo y Mas (2012), 537.
[17] KU, AA 05: 435; Aramayo y Mas (2012), 638.
[18] KU, AA 05: 431; Aramayo y Mas (2012), 631.

propios, a los fines propios de la cultura y, con ella, a los que guían el establecimiento de las leyes. Y no cabe ir contra esos fines, que también legitiman en el caso de la relación entre los sexos «ese dominio (que) tiene como fundamento tan solo la superioridad natural de la capacidad del hombre sobre la de la mujer».

Desde la hermenéutica feminista hay quien ha sostenido que esa superioridad natural del hombre no sería en Kant algo hecho y cerrado, sino que se trataría de un estado actual de cosas que tiende a su propia superación con el progreso cultural y moral de la humanidad. Así parece leerlo Ursula Pia Jauch, quien en su exhaustivo estudio sobre la diferencia sexual en Kant, concluye que en este pensador hay un proyecto de perfectibilidad del ser femenino que, si bien no ha llegado aún al desarrollo moral del ser masculino, está en disposición de hacerlo. Esta interpretación entiende que en Kant «el hombre es y la mujer debe llegar a ser» («Der Mann ist, die Frau soll werden»)[19]. Pero hay otro extremos de la crítica feminista que se ha ocupado de Kant que viene a subrayar las herencias menos ilustres de su filosofía de los sexos, que categorizaría lo femenino como inferior a lo masculino, presentando tal inferioridad como el orden natural de las cosas [20].

Se entienda como se entienda, desde uno u otro extremo, lo que sí parece claro es que un pensamiento que, como el kantiano, proclama la fe en la autonomía de la razón y en la capacidad racional que han de liberar al ser humano de las cadenas de cualquier otro yugo heterónomo, incluida la pura determinación natural, abona el terreno para las aspiraciones de igualdad y reconocimiento por parte de las mujeres. Pero, la filosofía de los sexos de Kant supone un severo recorte de la ley de autonomía para los individuos-mujeres, recorte de la autodeterminación que queda sancionado, por el contrato civil del matrimonio que el propio Kant, entre otros muchos, defiende como deber del interés común[21]. Sus ideas sobre el matrimonio y, en general, sobre la dialéctica de los sexos aparecen en particular, como ya se ha indicado, en las *Observaciones acerca del sentimiento de lo bello y de lo sublime* y, treinta años después, en la *Antropología desde el punto de vista pragmático*. Para hablar de esos lugares textuales, nos volveremos ahora, en un segundo momento de esta intervención, a la hermenéutica crítico-feminista que, en

---

[19] Jauch (1989), 44.
[20] Lloyd (1985), 92-93.
[21] Pateman (1995), 169-173.

particular desde la órbita de la filosofía germana, se ha ocupado de releer este aspecto algo oscuro del gran pensador de Las Luces.

2. Kant y la hermenéutica feminista

Interpretar las reflexiones kantianas sobre los sexos apelando al contexto de pensamiento en el que se insertan es obviar que hay una Ilustración olvidada[22], y que en esa tradición encontramos ya potentes discursos de la igualdad para las mujeres, como son los de Poullain de la Barre, Olimpia de Gouges, Condorcet o Mary Wollstonecraft. Por tanto, al preguntarnos por la filosofía de los sexos de Kant, habrá que ir más allá de ese lugar común.

No cabe hablar para este terreno del pensamiento kantiano de un Kant pre-crítico y de un Kant crítico, pues entre 1764 y 1798 Kant mantuvo y reafirmó posiciones idénticas en lo que se refiere a la antropología de los sexos y a su concepción del ser femenino[23]. Y estas posiciones tiene mucho de herencia rousseauniana, y más concretamente de las propuestas que Rousseau realizara en su *Emilio* para la educación de Sofía, en tanto que compañera del ciudadano[24]. Rousseau ha sido interpretado por la crítica feminista como el paradigma de ese doble discurso en el imaginario de la gran mayoría de los filósofos ilustrados, que hace una acérrima defensa del orden igualitario en el terreno de lo público y, a la vez, defiende los valores propios de una burguesía naciente no tan igualitaria para el ámbito de la vida familiar y privada[25].

Kant participa de ese doble discurso y, como lo leen algunas filósofas alemanas como Barbara Duden o Ursula Nolte[26], su concepción de la relación entre los sexos cristaliza en particular en el modelo moderno-burgués de pensamiento cuando entiende que el matri-

---

[22] Puleo (1992). Entre otros títulos relevantes sobre este aspecto, remito aquí a Amorós (1992).

[23] Posada Kubissa (2008), 267-311.

[24] Para este aspecto, cabe remitirse al capítulo V de *Emilio o de la educación,* donde Rousseau se ocupa de la *Sofía* ideal para todo *Emilio*. Para una discusión acerca de la pervivencia de un pacto de sujeción del sexo femenino al sexo masculino y de cómo este pacto, previamente establecido, queda fuera y obviado por todo el discurso contractualista, hay que remitirse a Pateman (1995); en la misma dirección, véase Cobo (1996).

[25] Beaujean (1976); Duden (1977).

[26] En este sentido lo entiende Duden (1977). Véase también Nolte (1963).

monio se sella con el fundamento del amor recíproco que pacifica la guerra eterna de los sexos. De ahí surge «la pareja unida que configura una sola persona moral», dice Kant en las *Beobachtungen* cuando habla de «eine einzige moralische Person»[27]. Esta sola persona moral resuelve la diversidad de los sexos en una unidad que, sin embargo, no implica indistinción: Kant aclara de inmediato que «En la vida conyugal, la pareja unida debe expresar también una única persona moral, animada y regida por el entendimiento del hombre y por el gusto (Geschmack) de las mujeres»[28]. Esta diferenciación de funciones en razón del sexo hace que, como lo ha señalado Friedrike Kuster, en contraste con la reciprocidad entre los sexos en el matrimonio de carácter estrictamente jurídico, no haya en Kant una igualdad correspondiente en lo que se refiere sus relaciones domésticas y privadas[29].

En esas relaciones las *Observaciones* kantianas asignan a la mujer un entendimiento específico, un bello entendimiento, para el cual también hay virtudes bellas que son adoptadas de las auténticas virtudes. En este sentido, Kant habla de una «schöne Tugend» (bella virtud) para las mujeres y de una «edele Tugend» (virtud noble) para el sexo masculino. Y añade de inmediato que las mujeres rechazan el mal, no porque sea injusto («unrecht»), sino porque es feo («hässlich»)[30]. Como algunas teóricas feministas han señalado este ideal del entendimiento femenino incontaminado que se rige por la belleza, y no por la pura forma del deber, expresa la nostalgia de esa unidad originaria perdida entre lo bello y lo bueno[31]. A partir de ahí, y como lo dice Wolfgang Kersting, en Kant «cada sexo experimenta por el otro el fortalecimiento de su diferencia»; y así «la desigualdad natural encuentra lugar en el terreno ético-social»[32]. Y ha habido quien, como la alemana Heidemarie Bennet-Vahle, entiende que esa dualidad moral e intelectual de los sexos significa el contrapunto a la concepción unitaria de la humanidad que tuvo el racionalismo, al establecer tajantemente una diversidad insalvable entre los sexos[33].

---

[27] GSE, AA 02: 242.
[28] GSE, AA 02: ibíd.
[29] Kuster (2011).
[30] GSE, AA 02: 231.
[31] Así lo recoge, por ejemplo, Bennent-Vahle (1985); también Bennent-Vahle (1991).
[32] Kersting (2012).
[33] Bennent-Vahle (1991), 32-33.

Una vez establecida, esta diversidad sexual se concreta en Kant, para el caso de la mujer, en que esta no debe dedicarse a conocimientos intelectuales o racionales, sino a aquellos relacionados con la sensibilidad: «Ihre Weltweisheit ist nicht Vernüfteln sondern Empfinden». Y estos conocimientos femeninos vinculados a la sensibilidad deben tener como contenido el ser humano y, entre los seres humanos, el hombre: «Der Inhalt der grossen Wissenschaft des Frauenzimmers ist vielmehr der Mensch und unter den Menschen der Mann»[34].

Excluida, por tanto, la capacidad femenina de todo estudio científico y racional, Kant volverá en su *Antropología* sobre la radical diversidad del carácter del sexo [35]. Y comienza sus consideraciones con una reflexión inicial:

> Para la unidad y la indisolubilidad de una relación no es suficiente con la reunión voluntaria (beliebige) de dos personas; una parte tiene que estar sometida a la otra y, recíprocamente, una ser superior a la otra en algo para poder dominarla o regirla» (ein Teil musst dem andern unterworfen und wechselseitig einer dem andern irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren können)[36].

Será precisamente la *Antropología,* y no las *Observaciones,* el lugar donde se juega verdaderamente la diferencia y la unidad entre los sexos. Como lo advierte Jauch, estamos aquí en un terreno empírico, ya que «En tanto que la diferencia solo es observable en la esfera de la empiria, de la experiencia social que pertenece al terreno de lo a posteriori», será a la *Antropología desde el punto de vista pragmático* a la que le toque «la difícil tarea de pensar las diferencias antropológicas entre las personas sexuales en la unidad de la persona racional»[37]. Y efectivamente aquí se aplica Kant a dar cuenta de la unidad de lo que, de por sí y de manera natural, es diverso.

El estado conyugal será presentado ahora por Kant como interés de la mujer y como conquista civilizatoria para esta: «En el estado burgués la mujer no se entrega al capricho del hombre sin matrimonio y, de hecho, sin matrimonio monógamo»[38], dice Kant. Y añade: «La mujer se hace libre por el matrimonio; el hombre pierde por

---

[34] Anth, AA 07: 303-3011.
[35] Anth, AA 07: 303-3011.
[36] Anth, AA 07: 303.
[37] Jauch (1989), 191.
[38] Anth, AA 07: 304.

ahí su libertad» («Das Weib wird durch die Ehe frei; der Mann verliert dadurch seine Freiheit»)[39]. Hacerse la mujer «libre por el matrimonio» puede leerse en el sentido de venir a ser partícipe subsidiariamente de la auténtica libertad. Esta libertad, alcanzada en la unidad complementaria de lo que es diferente por naturaleza, tiene mucho de virtuoso: la diferencia sexual viene a convocar su propia unidad, no por motivos meramente empíricos o sociales, sino por aquellos que responden también a una razón moral: esta razón no es otra que la de cumplir con los propios fines naturales.

Cuando Kant se pregunta «¿Quién tiene entonces que tener el más alto mando en la casa?» («Wer soll dann den oberen Befehl im Hause haben?»), plantea que por el orden natural solo uno puede ser el que haga coincidir todos los fines de tal negocio. Y ahora es cuando asevera: «La mujer tiene que mandar y el hombre tiene que reinar». ¿Por qué? Porque, aclara Kant, «la inclinación manda y el entendimiento reina» («die Frau soll herrschen und der Mann regieren; denn die Neigung herrscht und der Verstand regiert»)[40].

En esta dualidad de funciones se resume la diferencia esencial entre feminidad y masculinidad. Y la mujer debe, en orden a cumplir con los fines de su caracteriología natural, conservar la feminidad. Esta feminidad se define por contraste con los caracteres masculinos, en una relación binaria que se traduce en un esquema de oposiciones bipolares. Así, por ejemplo, Kant asevera que la mujer tiene que resistirse, en tanto que el hombre tiene que conquistar. Y, en general, todas las características contrapuestas confluyen en el sometimiento de la mujer que en realidad redunda en su propio beneficio: «ihre Unterwerfung ist Gunst»[41], dice Kant.

Conservar la feminidad implica también practicar la fidelidad. Porque la fidelidad femenina garantiza la transmisión legítima de la herencia, como ya lo vio Rousseau, quien decretó que la fidelidad femenina configura el valor más importante para las mujeres, un valor sin el cual proclama que se da rienda suelta a todos los males. También Kant participa de esta visión del matrimonio, lo que lleva a Ursula Pia Jauch a reflexionar que

> El matrimonio no es ese lugar interior, tomado de la utopía, del ser igualitario de dos personas de distinto sexo, como Kant lo

[39] Anth, AA 07: 309.
[40] Anth, AA 07: 309.
[41] Anth, AA 07: 306.

> expone en algunos lugares, sino que se ha convertido, con la usurpación por medio del derecho positivo, en un instrumento económico de la transmisión de nombres, bienes y capital[42].

Si atendemos a estas palabras de Jauch, convendremos en que la unidad de los sexos en Kant no convoca la indiferenciación entre estos, ni tampoco la utopía de una relación igualitaria. Ambos sexos han de conservar sus caracteres distintivos y específicos y ello supone que, por razón del orden natural, la dualidad de los sexos se traduce en desigualdad para las mujeres. Pero curiosamente Kant reconoce que las mujeres pueden querer ser hombres, para encontrar un espacio más amplio y más libre a sus inclinaciones; lacónicamente añade, sin embargo, que ningún hombre querrá ser una mujer: «kein Mann aber wird ein Weib sein wollen»[43]. Esta frase kantiana, apenas perceptible, constituye sin embargo toda una reflexión sobre la efectiva situación de desigualdad de las mujeres y, además, sobre su conciencia de la misma.

3. Para concluir

Hora será de extraer alguna conclusión a partir de lo expuesto hasta aquí, lo que permitirá además dotarlo de un cierto orden interno. Brevemente querría remitir aquí, para finalizar, tan solo a tres conclusiones:

1. En primer lugar, parece que Kant piensa en una natural superioridad de la capacidad masculina; y ello fundamenta que, en la relación entre los sexos, sea el hombre quien ha de dominar. Lo inmediato es preguntarse cómo es posible que la naturaleza prescriba tal finalidad. Porque sabemos que en Kant el ser humano, considerado como noúmeno, es el único ser natural en el que podemos reconocer por mor de su propia índole una capacidad suprasensible, a saber la libertad. Y esa libertad hace que el ser humano pueda escapar a la determinación de los fines naturales y elevarse hasta la cultura. Y hace igualmente que quede garantizada su autonomía, su auto-determinación como fin en sí mismo.

Sin embargo, en el caso de la relación conyugal, la dinámica entre los sexos es sinónimo del ejercicio del dominio de una parte

---

[42] Jauch (1989), 180.
[43] Anth, AA 07: 307.

sobre la otra, de tal manera que solo así es posible cumplir con el fin de tal relación. Si esto es así, ocurre que la mujer queda sometida al varón por razón del orden natural y no cumpliría el propio aserto kantiano ya citado aquí de *Die Metaphysik der Sitten,* conforme al cual «una persona no puede estar sometida a cualesquiera otros preceptos que aquellos que se da a sí misma».

2. Como no podía ser de otra manera, esta formulación kantiana ha llevado a la crítica filosófica feminista a entender que aquí se rompe el principio kantiano según el cual todo ser humano tiene el derecho de ser «sui juris» y no «alieni juris». Por lo mismo, podemos concluir en un segundo momento que, aun cuando Kant pretenda lo contrario, la superioridad masculina proclamada como natural en los intereses comunes domésticos no parece compatible con la reclamación de igualdad entre las partes. Esto ha llevado a la hermenéutica feminista contemporánea a sospechar de la filosofía de los sexos en Kant.

Hemos atendido en particular a la crítica feminista alemana contemporánea y hemos comprobado que, con sus diversas lecturas, toda ella viene a coincidir en que el Kant la aparentemente inocua dualidad sexual se traduce en realidad en un pensamiento de la desigualdad para las mujeres. El ejercicio de la sospecha es clave en este sentido y hace de estas lecturas una auténtica filosofía de la sospecha, tal como define la filósofa Amelia Valcárcel al quehacer de la crítica feminista.

3. Me gustaría, por tanto, concluir también aquí, y en tercer lugar, invocando la pertinencia de un ejercicio crítico-feminista que esté guiado por las mismas aspiraciones a un pensamiento crítico que el propio Kant encarnó. Este ejercicio crítico-feminista podría ser considerado un *feminismo filosófico,* una tarea en la querríamos inscribir las reflexiones precedentes sobre la filosofía de los sexos de Kant. Qué cabe entender por tal cosa puede ser aclarado recurriendo a las palabras con las que lo define la filósofa Celia Amorós, que es quien acuña esta expresión. Dice Amorós:

> He de aclarar, por otra parte, que prefiero con mucho hablar de feminismo filosófico que de filosofía feminista. A la filosofía «qua tale» quizás no sea pertinente adjetivarla (...). Tras siglos de filosofía patriarcal, hecha fundamentalmente —si bien con más excepciones de lo que a primera vista parece— por varones y para varones, la tarea de deconstrucción —no en su sentido técnico derrideano sino en un sentido más amplio en el que se utiliza como sinónimo de crítica— es todavía ingente[44].

[44] Amorós (2000), 9-10.

A esta tarea todavía ingente desearíamos habernos sumado aquí. Y nos hemos movido entonces en el marco de ese feminismo filosófico. Con esta expresión no se trata de apelar a una filosofía hecha por y para las mujeres. Se trata más bien de proponer que el feminismo puede ser tematizado filosóficamente, como también lo dice Amorós. Y puede serlo, porque el feminismo deviene aquí en instancia crítica que se ejerce sobre el legado de pensamiento y sobre las reflexiones de nuestro presente, denunciando cuánto hay en ello de razón interesada, es decir, cuánto resta en ellos de razón patriarcal.

En este sentido, y en relación con el pensamiento kantiano sobre los sexos, las consideraciones realizadas hasta aquí quieren aportar una revisión crítica del pensamiento de este filósofo ilustrado, que no pretende desde luego invalidarlo, pero que sí quiere señalar sus insuficiencias y radicalizar su propio discurso universalizante, llevándolo con ello más allá de los límites en los que fue pensado. La apuesta del ilustradísimo pensador de *¿Qué es Ilustración?* por una razón humana libre de todo yugo y embarcada en la tarea de su propia emancipación a través del progreso en el conocimiento parece chocar de frente con las posiciones de un Kant que participa de la idea de una esencia femenina, a la que ni conviene ni le es propio el camino de formación y de conocimiento. La vía de interpretación de esta filosofía de los sexos de Kant desde el feminismo filosófico va de la mano de una reclamación política de más de tres siglos, que demanda el estatuto de ciudadanía y la autonomía para el sujeto femenino. Se trata, en fin, de una reclamación que cabe resumir, para concluir, en las palabras de la filósofa Amelia Valcárcel, cuando afirma que «el colectivo de las mujeres ha soportado y soporta el peso de una identidad que se resuelve en figuras finitas, estereotipadas e inaceptables. Ha de alcanzar la igualdad que viene a querer decir equipolencia, esto es, reconocimiento mutuo de la individualidad»[45].

Bibliografía

Amorós, C. (coord.) (1992), *Actas del Seminario Permanente Feminismo e Ilustración (1988-1992),* Madrid.

— (2000), «Presentación (que intenta ser un esbozo del status *questionis)»,* en C. Amorós (ed.), *Feminismo y Filosofía,* Madrid, 9-112.

Armstrong, N. (1991), *Deseo y ficción doméstica,* Madrid.

[45] Valcárcel (1991), 124.

BEAUJEAN, M. (1976), «Das Bild des Frauenzimmers in Roman des 18. Jahrhundert», en G. Shulz (ed.), *Wolffenbüttlerer Studien zur Aufklärung,* Wolfenbüttel, 9-28.

DUDEN, B. (1977), «Das schöne Eigentum. Zur Herausbildung bürgerlichen Frauenbildes an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert», *Kursbuch 47,* Fráncfort, 125-140.

COBO, R. (1996), *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau,* Madrid.

BENNENT-VAHLE, H.(1985), *Galanterie und Verachtung. Eine philosophiegeschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur,* Fráncfort.

— (1991), «Die Differenz ist aussgesclossen. Aktuelle Überlegungen zur Geschlechtsanthropologie Kants», en U. Konnertz, *Grenzen del Moral. Ansätze feministischer Vernunftkritik,* Tubinga, 31-57.

JAUCH, U. P. (1989), *Inmanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärische Vorurteils Kritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft,* Viena.

KANT, I. (1907), *Die Metaphysik der Sitten* (MS), *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften,* hrsg Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 06, Berlín, 203-493.

— (1912), *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (GSE), *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften,* hrsg. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd.02, Berlín, 205-256.

— (1913), *Kritik der Urteilskraft* (KU), *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften,* hrsg. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 05, Berlín, 165-485.

— (1917), *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Anth), *Immanuel Kant, Gesammelte Schriften,* hrsg. Königliche Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 07, Berlín, 117-333.

— (2005), *La Metafísica de las costumbres,* traducción de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, 4.ª ed.

— (2012), *Crítica del discernimiento,* traducción y edición de R. R. Aramayo y S. Mas, Madrid.

KERSTING, W. (2012), «Inmanuel Kant: vom ästhetischen Gegenverhältnis der Geschlechter zum rechtlichen Besitzverhältnis in der Ehe», en M. Heinz y S. Doyé (eds.), *Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politische Philosophie (1600-1850),* Berlín, 163-180.

KUSTER, F. (2011), «Verdinglichung und Menschenwürde. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft», *Kant-Studien,* vol. 102, núm. 3, 335-349.

LLOYD, G. (1985), *Das Patriarchat der Vernunft: «männlich» und «weiblich» in der westlichen Philosophie,* Bielefeld.

MOSER, S. (2001), «Kant über die "natürliche" Unterlegenheit der Frau. Eine feministische Kritik», en Academy of Sciences— Institute for Philosophical Research Bulgarian, *Philosophy between Two Centuries,* Sofia, 252-258.

Nolte, U. (1963), «Frauenbild und Frauenbildung in der Geschlechterphilosophie Kants», *Zeitschrift für Philosophie,* 9, 346-36.
Pateman, C. (1995), *El contrato sexual,* Barcelona.
Posada Kubissa, L. (2008), *Razón y conocimiento en Kant. Sobre los sentidos de lo inteligible y lo sensible,* Madrid.
Poulain de la Barre, «Sobre la igualdad de los sexos», en A. H. Puleo, *Figuras del otro en la Ilustración francesa. Diderot y otros autores,* Madrid, 141-162.
Puleo, A. H. (1992), *Condorcet, de Gouges, de Lambert. La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVIII,* Barcelona.
Valcárcel, A. (1991), *Sexo y filosofía,* Barcelona.

Kant y la Revolución

Wilson Herrera Romero
Profesor Principal Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario, y miembro del grupo de «Ética Aplicada, Trabajo y Responsabilidad Social»
wherrer29@gmail.com

Uno de los aspectos más controversiales y desconcertantes de la filosofía política de Kant es su tratamiento de la rebelión. La tesis kantiana de que bajo ninguna circunstancia los ciudadanos tienen el derecho, y menos el deber, de usar la fuerza para resistir y derrocar al soberano, inclusive en los casos de regímenes despóticos e injustos, parece chocar a primera vista con lo que el mismo Kant sostiene en su filosofía moral según la cual, ninguna persona puede actuar en contra de lo que le dicta su conciencia moral, es decir, de lo que es moralmente justo. Por otra parte, su oposición a la revolución tampoco encaja con su simpatía hacia la revolución francesa y con su defensa de un gobierno republicano que garantiza a los ciudadanos derechos como la libertad, la igualdad y la independencia civil. Estas tesis, en principio contrapuestas, han llevado a varios lectores de la obra de Kant a señalar de que en su pensamiento político hay una incongruencia entre su teoría moral y su defensa de los ideales liberales y republicanos, y su concepción sobre la autoridad política y la revolución.

En uno de los análisis más sugerentes que se han hecho sobre las tesis kantianas acerca de la revolución, Peter Nicholson, en contra-

vía de las interpretaciones que enfatizan las incoherencias ya mencionadas, sostiene que «la concepción de Kant sobre la revolución es consistente no solo internamente, sino también en relación con su filosofía moral y política» (Nicholson, 1976, 214). Como veremos más adelante, para Nicholson el deber de no rebelarse usando la fuerza, se puede justificar a partir de la primera y segunda formulación del imperativo categórico. En oposición a esta tesis defendida por Nicholson, en esta ponencia argüiré a favor de las posturas que mantienen que su tesis sobre la revolución no es compatible con su concepción moral, entendida esta como una moral de derechos fundada en la autonomía de los ciudadanos. La tesis central que propongo es que dicha incongruencia en relación con la moral, tiene que ver con dos conceptos fundamentales en Kant: la autoridad política y la autonomía moral. El primero de ellos es el centro de su filosofía política, el segundo, como es conocido, es la *quintaesencia* de su filosofía moral. Siguiendo al filósofo anarquista de tendencia kantiana Robert Wolff, se puede decir que el esfuerzo que hace Kant por mostrar que la condición de posibilidad para realizar la libertad en este mundo radica en el soberano, esto es, en la autoridad política que tenga la potestad de decidir sobre lo que es justo en el terreno político, entra en choque con las exigencias de la autonomía moral de actuar de acuerdo con lo que nuestra razón nos dicta[1]. Al final de este artículo trataré de mostrar, inspirado en la propuesta de Wolff, que la tesis kantiana sobre la revolución no es congruente con su principio de la autonomía.

I

Como un primer paso, quisiera hacer varias precisiones sobre la manera en la cual Kant plantea el problema de la revolución y el alcance de sus tesis.

---

[1] Como bien es conocido, en la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Kant afirma en relación con la autonomía moral, que «la dignidad de la voluntad consiste precisamente en [la capacidad de la voluntad] de ser universalmente legisladora, aunque con la condición de estar ella misma a la vez sometida precisamente a esa legislación» (FMC, 440). De este pasaje, Wolff sostiene que para Kant, «la autonomía es una combinación de libertad y responsabilidad; es una sumisión a las leyes que uno ha hecho para sí mismo: el hombre autónomo, en tanto que sea autónomo, no está sujeto a la voluntad del otro» (Wolff, 1970, 14).

1. En sus principales escritos políticos (y con ello me refiero a la *Paz Perpetua* [PP], *Teoría y Praxis* [TP] y la *Metafísica de las Costumbres* [MC]), Kant se plantea de diferentes maneras la cuestión de si los ciudadanos tienen el derecho a rebelarse cuando están sometidos al yugo de un gobierno despótico. Quizá la formulación más precisa de este asunto, la plantea Kant en la PP donde se interroga: «¿Es la revolución un medio legítimo para que un pueblo se sacuda del poder opresivo del llamado tirano?» (PP, 353). Como es usual en la filosofía política moderna, en Kant esta pregunta se enmarca dentro de otra pregunta que apunta a la relación entre la esfera moral y la esfera política, a saber: si hay por parte de los ciudadanos un deber moral de obedecer al soberano. Siguiendo a John Simmons, la cuestión sobre el derecho a rebelarse solo cobra sentido, si hay un deber de los ciudadanos de cumplir con las leyes establecidas por el soberano (2003, 50-51). Esto no quiere decir, sin embargo, que el primer problema sea un simple derivado del segundo.

En lo que concierne al deber moral de obedecer al soberano, este constituye el meollo del problema de la fuente de legitimación de la autoridad política que usualmente se formula en términos de la distinción entre el poder político y el mero ejercicio de la fuerza. Lo que distingue a la autoridad política del soberano, es su pretensión de tener el derecho de que los ciudadanos le obedezcan. El problema de la legitimidad política trata, precisamente, sobre si hay razones moralmente válidas que justifiquen dicho derecho por parte del soberano en relación con los ciudadanos. Y en lo que respecta a la cuestión de la rebelión, se refiere a establecer cuáles son los medios moralmente legítimos para cambiar un régimen político cuando este es injusto. En otras palabras, el punto crucial sobre la revolución es si la violencia puede ser un instrumento moralmente legítimo para cambiar un régimen político. En este caso, el asunto consiste en establecer si los ciudadanos tienen el derecho a subvertir el orden político establecido, esto es, a la autoridad política, cuando ella en general ha ejercido el poder de una manera injusta.

Autores de raigambre liberal como Locke y Mill sostienen que la autoridad política tiene la potestad moral de que sus ciudadanos le obedezcan cuando ella actúa bajo un orden jurídico que en general es justo, es decir, cuando protege efectivamente las libertades de los ciudadanos y cumple con el acuerdo implícito que suscriben los ciudadanos para con el gobernante, esto es el de por vía de la cooperación y gracias a ciertas garantías proveerse los unos a los otros los bienes sociales que necesitan para vivir. En contraste, y como vere-

mos posteriormente, para Kant el deber de obedecer al Estado es moralmente justificable aún en el caso de los gobiernos despóticos, que en principio no serían regímenes justos. En relación con las dos cuestiones analizadas hasta aquí, las tesis centrales de Kant son las siguientes: 1. es un deber moral por parte de los ciudadanos obedecer al soberano, aunque este deber no es irrestricto[2] pues como veremos, para Kant, este tiene como límite el que uno no está obligado a actuar contra lo que le dicte su propia conciencia; 2. los ciudadanos no tienen derecho a rebelarse y más bien hay una prohibición absoluta al uso de la violencia para oponerse al Estado y sus leyes.

2. Entre varios intérpretes de las tesis de Kant sobre la resistencia *(widerstand)* al poder soberano, se ha dado una controversia sobre el significado y alcance de este término[3]. La importancia de esta discusión terminológica radica en que ella nos da algunas luces respecto al alcance de la tesis de Kant según la cual los ciudadanos no tienen derecho a la revolución. Sin entrar en los detalles de esta discusión, me parece necesario en el análisis ulterior, destacar tres aspectos sobre los que hay un cierto acuerdo entre los intérpretes. En primer lugar, en Kant, todo acto de resistencia sea activo (rebelión), sea pasivo o sea negativo (como la desobediencia civil) tiene un fin político contra quien ejerce la autoridad política. En segundo lugar, aunque puede haber formas de resistencia legales, tal como ocurre en las democracias liberales, aquellas que discute Kant como la rebelión y la por él denominada resistencia negativa, se caracterizan precisamente porque se oponen a la ley. Estas formas de desobediencia se diferencian de las violaciones a la ley por parte de un criminal común, pues mientras en esta última, el criminal actúa en contra de la ley, en principio motivado por obtener un beneficio privado, en la rebelión, no se busca un beneficio privado sino que más bien se pretende mostrar que tanto la ley como el soberano no merecen ser reconocidos como justos. En tercer lugar, la rebelión se distingue de las otras formas de resistencia ilegal en el uso de la coerción en contra del soberano. Como se sugirió antes, para Kant la resistencia negativa puede estar moralmente justificada, pues ella solo implica rehusarse a cumplir con la ley y no realizar ninguna acción que pueda llevar a violar los derechos de otros. En cambio, en

---

[2] Es importante advertir que en varios pasajes, Kant hace formulaciones en el que dicho deber se formula como no ilimitado.

[3] Al respecto se pueden ver los textos de Schwartz(1964 y 1977), el de Nicholson, Peter (1976), y Rosen, Allen (1993).

el caso de la rebelión, él considera que está completamente prohibida[4]. Es así como en TP, él categóricamente afirma: «toda oposición contra el supremo poder legislativo, toda incitación a vías de hecho del descontento de los súbditos, todo levantamiento que estalle en rebelión, es el delito supremo y más punible en la república, pues destruye sus fundamentos. Y esta prohibición es incondicionada [...]» (TP, 300). Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, se puede decir que para Kant no se puede usar la fuerza para buscar fines políticos, así sean estos justos. En otras palabras, para Kant, salvo el Estado, ningún actor político dentro de la sociedad civil tiene la legitimidad moral para usar la violencia con el fin de hacer valer sus concepciones sobre lo justo y oponerse a las leyes vigentes porque las considera injustas.

3. Hemos visto que la pregunta sobre el supuesto derecho a la revolución se hace en el marco de los gobiernos despóticos. Hay tres aspectos que quisiera destacar sobre este tipo de regímenes y que nos ayudarán a comprender algunas de las aparentes sin salidas que se encuentran en los argumentos Kantianos, en contra de dicho deber. El primer aspecto tiene que ver con la posibilidad de que los gobiernos despóticos sean paternalistas. Kant asume que en una forma de gobierno republicana, a los ciudadanos ante todo se les trata como sujetos de derecho, y en este sentido, se les respeta sus derechos innatos, en especial la libertad, es decir el derecho a escoger libremente la vida que quieran llevar. En un gobierno despótico, en cambio, puede darse que el gobernante trate de imponer a la fuerza ciertas concepciones de vida buena sobre sus ciudadanos. Para Kant, un gobierno paternalista en la medida que conculca el derecho de los ciudadanos a su propia libertad de elegir cómo vivir, es injusto. En palabras de Kant:

> Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera (como se figure el bienestar de otros hombres), sino que cada uno puede buscar su felicidad por el camino que prefiera, siempre que no cause perjuicio alguno a la libertad de los demás a perseguir un fin semejante [...] Un gobierno que se estableciera según el principio de la benevolencia para con el pueblo, como un padre para con

[4] Él considera dos excepciones, que no son tan claras. Una es la del soberano que ha sido destronado, otra es en el caso de necesidad. Este último es interesante, para Kant no implica una excepción, pues a la persona que realiza el acto se le excusa, pero se mantiene que la acción no debió ocurrir.

> sus hijos, es decir, un gobierno paternalista *(imperium paternate),* en que los súbditos, como niños menores de edad, que no pueden distinguir lo que es útil o nocivo, se ven forzados a comportarse de manera pasiva, para aguardar del juicio del jefe de Estado el modo en que deban ser felices, y de su bondad, el que este también quiere que lo sean, tal gobierno es el mayor despotismo imaginable (una constitución que suprime toda libertad de los súbditos, que carecen, por tanto, de derecho en absoluto) (TP, 290-230).

En este pasaje, es claro que un gobierno paternalista es aquel que no trata a sus ciudadanos de manera autónoma; es decir, que no solo no le garantiza a los ciudadanos su derecho a ser autónomos, sino que además, no educa a los ciudadanos a fin de que ellos tengan la capacidad de tener un juicio moral propio y actuar de acuerdo con ello. En consonancia con este principio, Kant establece una limitación al deber de obediencia y en varias partes señala, que uno obedece al soberano salvo en el caso de que lo que se ordena vaya contra la propia conciencia. Al respecto, en la MC, Kant afirma: «obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros (en todo lo que no se oponga a lo moral interno)» (MC, 371). Este peligro del gobierno despótico de convertirse en un régimen paternalista, es el que justificaría cambiarlo hacia una forma de gobierno republicana. Un segundo aspecto a destacar, tiene que ver precisamente con la forma de modificar un gobierno. Según Kant, a diferencia de un gobierno republicano, los gobiernos despóticos ni son representativos, ni tienen división de poderes. En esta forma de gobierno, según Kant, lo que hay es una «ejecución arbitraria por el estado de leyes que se ha dado a sí mismo, con lo que la voluntad pública es manejada por el regente como una voluntad particular» (PP, 352/317). Para Kant, un problema de los regímenes despóticos es que al no haber una separación de poderes, no hay manera de controlar el ejercicio del poder político, de tal manera que este puede ser usado para favorecer los intereses particulares del gobernante; dejándose de lado la tarea de proteger el derecho de los ciudadanos. Cabe anotar que en Kant este despotismo no solo se da cuando el monarca se toma las atribuciones del poder legislativo, que para Kant debe estar en manos de representantes de los ciudadanos, sino también cuando el mismo pueblo a través de sus representantes usurpa el poder ejecutivo. Sin entrar en detalles, esto es lo que ocurre cuando, a través del proceso democrático, la mayoría dicta medidas que reprimen a las minorías y les exige formas de com-

portamiento que coinciden con las concepciones de vida buena de la mayoría. Pero quizá el aspecto más problemático de las formas de gobierno despóticas, es que no tienen un mecanismo para cambiar sus normas y políticas que permita la participación de los ciudadanos a través de sus representantes. Expresado en términos más actuales, no existen en estos regímenes mecanismos de participación ciudadanas que autorregulen el régimen. El cambio en ellos depende de la buena voluntad que tenga el déspota. Visto de esta manera, la pregunta sobre la revolución puede formularse ahora en los siguientes términos: ¿tienen los ciudadanos derecho a usar la fuerza cuando viven bajo regímenes que los tratan de manera paternalista e injusta, y que no cuentan con mecanismos democráticos para reformarlos? Aunque hay cierta controversia entre los comentaristas, si para Kant aún en estas circunstancias hay una prohibición absoluta del uso de la coerción para cambiar un *statu quo* que sea paternalista, esto es, injusto.

II

Una vez hechas estas aclaraciones pasemos a discutir los argumentos de Kant. Como lo han señalado Rosen y Atwell, una buena parte de la crítica de Kant al supuesto derecho a la rebelión, se centra en mostrar que tal pretensión no puede ser un derecho en sentido estricto o, como el mismo Kant lo llama, un derecho de justicia. Para comprender en qué consiste esta crítica, es necesario recordar la distinción que hace Kant entre los derechos y deberes de justicia y los deberes y derechos éticos o de la virtud. Como es bien conocido, mientras a un derecho en sentido estricto le es inherente una autorización legal al uso de la coerción (MC, 320) a fin de garantizar que los miembros de la comunidad política cumplan con las obligaciones correspondientes que implica respetar dicho derecho, los deberes de virtud están ligados a los fines que al mismo tiempo son deber tenerlos y sobre los cuales no cabría el uso de la coerción. Ahora bien, dado que la pretensión del derecho a la rebeldía no versa sobre el fin que se persigue, pues no hay nada indebido en la caída de un gobierno despótico e injusto, sino sobre el uso de la violencia para lograr dicho fin, este pretendido derecho solo puede ser un derecho de justicia. Así pues, si se muestra que en sentido estricto no puede haber un derecho a la rebeldía, se prueba al mismo tiempo que este no puede ser un derecho en ningún sentido.

En Kant un derecho de justicia está constituido por los siguientes elementos:

i) Es un derecho fundado en la libertad; es decir, que con este lo que se pretende es proteger cierta esfera de libertad a los ciudadanos para que estos puedan perseguir sus fines propios, siempre y cuando no se atente contra la libertad de los otros.

ii) Como ya lo mencionamos, un derecho contiene una autorización por parte de su titular a usar la coacción frente a aquellos que indebidamente se opongan o restrinjan dicho derecho.

iii) Todo derecho tiene que estar sustentado en una ley que haga compatible, o mejor armonice la libertad de unos y otros que hacen parte de la comunidad política. Como escribe Kant: «una acción es conforme a derecho cuando permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal» (M.C. 231). De este pasaje se infiere que para Kant, un derecho es válido cuando está sustentado en una máxima que pasa el test de lo público, es decir, que si esta es conocida por todos, el fin que persigue la máxima se puede llevar a cabo.

iv) Como un corolario de los elementos anteriores, un derecho de justicia remite a una pretensión cuya aplicación en cada caso concreto de posible conflicto puede ser dirimida por un juez o tribunal.

Entre los distintos argumentos que Kant desarrolla para respaldar su tesis, me centraré en dos de ellos[5]. El primero sostiene que la revolución, tal como él la entiende, al ser «destructora de la constitución legal en su totalidad», nos lleva al estado de naturaleza. En esta situación, en la que no hay instituciones políticas, no hay una protección efectiva al derecho innato a la libertad, pues al no haber una autoridad legal que garantice los derechos de cada uno a las cosas externas, no habrían las condiciones para que cada uno libremente pueda escoger y desarrollar su propio plan de vida. Así pues, dado que el derecho fundamental para Kant es el derecho a la liber-

[5] En esta parte seguiré de cerca el análisis de Atwell. Más adelante, me apartaré de una de sus tesis según la cual en Kant el ciudadano no tiene un deber moral de obedecer a la autoridad política.

tad, no habría un derecho a la rebelión. El segundo argumento sobre el cual me quiero enfocar dice así:

> ...En una constitución civil ya existente, el pueblo no mantiene el derecho a juzgar cómo debe ser aquella administrada. Pues supóngase que tiene tal derecho, a rechazar el juicio efectivo del Estado: ¿quién debe decidir de qué lado está el derecho? Ninguno de los dos puede, ya que sería juez de su propia causa. Por tanto, debería haber un jefe sobre el jefe, que decidiera entre este y el pueblo, lo que es contradictorio (P.P. 300).

Siguiendo a Atwell, este argumento se puede explicar de la siguiente manera: un supuesto derecho a la rebeldía por parte del pueblo lo volvería juez y parte; primero por cuanto se estaría abrogando el derecho de juzgar al Estado, y lo segundo, porque este derecho se justifica apelando a un supuesto quebrantamiento de lo que sería una ley justa por parte del Estado, que al mismo tiempo es su juez. En otras palabras, es inherente a la autoridad política ser el juez que decide sobre los conflictos de derechos entre ciudadanos; pero un derecho a la rebelión estaría subvirtiendo esta potestad de la autoridad política.

Es evidente la conexión entre estos dos argumentos. En cierto sentido ambos argumentos no solo implican que la rebelión nos lleva al estado de naturaleza, sino que además, descansan sobre la justificación moral que intenta hacer Kant de la autoridad política, es decir, sobre el deber de los ciudadanos de obedecer al soberano. Como es bien conocido, Kant apela al artificio del estado de naturaleza y argumenta que los agentes morales tendrían la obligación de salir de dicha situación, pues allí no se garantizaría el derecho innato a la libertad. Kant concibe al estado de naturaleza, como un estado sin derecho, es decir, como una situación en que no hay ni una ley común, ni un soberano que proteja y establezca los derechos a las cosas externas de unos y otros. En ese estado, los agentes morales ejercen su propio juicio acerca de los parece justo y bueno, y en este sentido, cada uno además de tener la capacidad, tiene la potestad de aplicar el principio de derecho cuando se presente un conflicto sobre lo que es de uno o lo que es de otro. Con un argumento, que tiene cierto aire de familia al desarrollado por Locke en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil,* Kant aduce que el estado de naturaleza es una situación en donde hay violencia, pues las personas que viven cerca unas de otras, al ser cada una juez y parte, pueden llegar al

punto en el que cuando hay un conflicto de derechos, pueden optar por el uso de la fuerza para hacer valer su posición. Para Kant, esta hostilidad entre unos y otros se puede dar, además, porque los seres humanos, al ser finitos, pueden ser llevados por las inclinaciones, por su deseo de dominio (MC, 308), a tratar de usurpar las cosas externas que son propiedad de otros agentes morales.

El paso del estado de naturaleza a la sociedad civil se justifica en la medida en que en esta última hay una autoridad política que tiene el derecho pero también el deber de determinar los derechos y obligaciones de los ciudadanos. Para ello, sin embargo, se requiere de dos condiciones: en primer lugar, que los ciudadanos cedan su derecho a juzgar sobre lo que tiene que ver con su «derecho a las cosas externas», esto es, en torno a aquellas acciones que afectan la libertad de los otros. La idea aquí es que un juez imparcial para ejercer su función, exige que las partes dejen en él su decisión sobre quién tiene el derecho, y no se abroguen al derecho a cuestionar dicha decisión cuando esta va en contra de sus intereses particulares. En este argumento subyace una concepción de la justicia, ligada a lo que se puede llamar el juego limpio; así es inherente a lo justo someterse a las reglas de juego que uno mismo ha aceptado y por tanto a las decisiones del árbitro en la aplicación de dichas reglas. Resultaría injusto que alguien habiendo aceptado las reglas de juego, al final cuestionase los resultados porque no salió favorecido.. Lo mismo sucede en el caso de un litigio sobre algo, dejamos en manos del juez la decisión sobre quién tiene el derecho, y cualquiera de las dos partes sabe de ante mano que el juez decidirá a favor de una de las partes. El acuerdo de las partes es que acatarán la decisión del juez, así este decida en su contra. A partir de aquí, se puede decir que el deber de abstenerse a reclamar consiste precisamente en renunciar a ejercer el propio juicio, a actuar de acuerdo con este, en materia de los llamados derechos de justicia. Esta renuncia es una condición necesaria para que la justicia opere, pues es precisamente la inexistencia de un juez imparcial en el estado de naturaleza lo que hace que en este no se pueda garantizar el derecho innato de la libertad de unos y otros. Así llegamos a una conclusión un tanto sorprendente: en aras de garantizar la libertad, es necesario renunciar a una parte de ella.

La segunda condición para salir del estado de naturaleza, y en la cual no me detendré, es que dicha renuncia a ejercer el juicio propio, debe venir acompañada de otra renuncia, la de no usar la coerción, y dejar al soberano el monopolio de la fuerza. Esto con

el fin de garantizar que las decisiones del soberano en tanto legislador y juez sean efectivamente vinculantes. En síntesis la autoridad política se justifica, porque a través de su capacidad coercitiva respaldada en la ley, se garantiza el derecho de los ciudadanos a las cosas exteriores, lo que a su vez les permite a ellos ejercer su derecho a la libertad.

Una vez expuesta la tesis kantiana a favor de la autoridad política, se puede decir que un supuesto derecho a la revolución, el derecho a usar la fuerza para cambiar un gobierno injusto, para Kant es incongruente, pues con el propósito de luchar contra la injusticia, es decir, contra limitaciones arbitrarias a la libertad por parte del soberano, se acude a un medio que lleva a una situación sin ley en que no se protege la libertad. El problema de la revolución es que se usa un medio, la violencia, que es ilegítimo no solo en tanto medio, sino también en cuanto que no garantiza el fin propuesto.

III

Los argumentos kantianos contra la revolución han sido fuertemente criticados. En lo que sigue, desarrollaré dos de las críticas que se encuentran ya esbozadas en la literatura, pero enfatizando en la última: la tensión entre autoridad y autonomía.

En primer lugar, se puede decir que la tesis kantiana de que la rebelión implica caer en el estado de naturaleza, es históricamente desatinada. Como lo muestra, por ejemplo Hannah Arendt, es frecuente que en los procesos revolucionarios se den procesos de transición en el que el orden jurídico presente en el momento del derrocamiento del soberano se mantenga por un lapso de tiempo (1963, 40-43). Pero, aún si la revolución rompiese completamente con el orden jurídico existente no es tan cierto como supone Kant, que es mejor que haya un orden jurídico despótico, al estado de naturaleza. Como lo ha mostrado la historia moderna y contemporánea, las atrocidades cometidas por los regímenes políticos han sido peores que el caos que se da con la revolución. Ante críticas como esta, el mismo Kant en un pasaje, y tal vez pensando en el desenlace que tuvo la revolución francesa, arguye que el problema de la revolución es que no hay ninguna garantía de que se logre instaurar un gobierno mejor que el anterior, sino antes por el contrario un régimen más opresivo. Con ello, lo que Kant sugiere es que la revolución, como acontecimiento histórico es algo contingente, incontrolable por par-

te de los agentes históricos y sobre cuyo sentido y orientación nos podemos entusiasmar pero también desencantar.

En segundo lugar, y para terminar quisiera mostrar, en contra de la interpretación de Nicholson, que la postura kantiana contra la revolución no es congruente con la teoría moral kantiana, y especialmente con el principio de la autonomía. En términos generales se puede decir que el argumento de Kant, basado en su teoría de la autoridad política, funciona bien bajo el supuesto de gobiernos republicanos, que en principio son los que mejor garantizarían el derecho a la libertad; pero en el caso de los gobiernos despóticos, este no es el caso. Frente a una tesis como la Kantiana, se puede oponer un argumento de corte anarquista, como el que ofrece Robert Wolff aplicando el principio de la autonomía.

Recordemos que la cuestión de la legitimidad de la autoridad política tiene que ver con la justificación del derecho de la autoridad a ser obedecida. El mero uso de la fuerza, el miedo a la coerción, no le da validez moral a lo que ordena la ley y el soberano. En Kant, como ya se ha mencionado, la fuente de la legitimidad moral de la obediencia radicaría en la libertad. En este sentido, el derecho del Estado al uso de la coerción pasa primero por la justificación del derecho a la obediencia; el cual pareciera suponer una renuncia por parte de los sujetos a juzgar en lo que tiene que ver con sus derechos a las cosas externas.

Frente a esta renuncia caben dos interpretaciones: la primera que podemos denominar como la tesis de la autoridad política absoluta, sin límites, y la segunda que correspondería a un concepción moderada o acotada de la libertad. La primera es objeto de la crítica anarquista. Veamos en qué consiste. De acuerdo con Wolff, la autoridad política es un tipo de razón que se caracteriza por que se actúa no por el contenido de lo que se ordena, sino en virtud de quién emite la orden; en palabras de Wolff: «[la obediencia relacionada con la autoridad] es un asunto acerca de hacer lo que uno hace porque quien es la autoridad le dice que lo haga» (1970, 9). Se puede decir que afirmaciones de Kant como la de que «el origen de la autoridad del poder supremo es [...] inescrutable]» (MC, 319), o la de que «en una constitución existente[...] el pueblo no mantiene el derecho a juzgar cómo debe ser [la ley] administrada» (TP, 300), dan pie para una interpretación como esta en la que no hay restricciones a lo que ordena el soberano, por el simple hecho de ser soberano. Según Wolff, una concepción como esta de la autoridad va en contravía de la autonomía. En líneas generales, como es bien conocido

la autonomía es al mismo tiempo un deber y un derecho que tiene la persona de actuar de acuerdo con lo que le dicta su propia razón práctica. Esto hace responsable a los agentes por sus acciones. Bajo esta perspectiva, es claro que la autonomía va en contravía de la autoridad. Pues mientras esta última exige dejar el propio juicio de lado y actuar de acuerdo con el juicio de la autoridad, la autonomía nos exige que no renunciemos a juzgar y que actuemos de acuerdo con lo que nos dicta nuestra conciencia moral. Este choque es evidente en el caso de los gobiernos despóticos cuando ordenan la realización de actos que van en contra de la ley moral.

Ante este dilema, como se sugirió en la parte introductoria de esta ponencia, hay varios pasajes en Kant que sugieren que para él, el deber de la obediencia no es irrestricto, sino limitado o moderado. Así, por ejemplo, en la *Religión dentro de los límites de la mera razón,* afirma Kant de manera tajante: «cuando se ordena algo que en sí mismo es malo (es decir, directamente opuesto a la ley moral), nosotros no podemos, ni debemos obedecer» (Rel, 99n); algo del mismo estilo dice en la *Metafísica de las costumbres,* al señalar de pasada que el pueblo tiene que obedecer al soberano «en todo lo que no se oponga a la moral interna» (MC, 370). Se podría decir que lo que aquí hay en ciernes, es una concepción de la autoridad, según la cual esta solo se puede obedecer cuando no se opone a la ley moral. Pero si esto es así, entonces no se obedece a la autoridad, simplemente por que ella lo ordena, sino atendiendo también a su contenido. En cuyo caso se diría que la autoridad política vista como una razón para actuar, se vuelve algo superflua, pues si se le obedece es porque es acorde con lo que dicta la razón, y cuando lo que dictamina la autoridad va en contra de la ley moral, no se le sigue. Esto es lo que lleva a Wolff a sostener que en Kant podemos encontrar la semilla de cierto anarquismo; o al menos que frente al caso de gobiernos despóticos e injustos, los ciudadanos tendrían la potestad de oponerse.

Pero, aún si los individuos tienen el derecho a desobedecer en estos casos, ellos no tienen el derecho de usar la fuerza para resistirse al gobernante. Con cierta ingenuidad, que en mi opinión no es excusable, Kant cree que lo único que podemos hacer es tratar de convencer con buenos argumentos al gobernante. Para tal propósito, él considera como un derecho fundamental el derecho a la pluma, es decir la libertad de expresión. En este sentido, Kant pareciera creer que los gobernantes despóticos se equivocan de buena fe, que son capaces de atender a las razones de sus súbditos, y orientarse de

acuerdo con el principio político moral del contrato original según el cual, «lo que un pueblo no puede decidir sobre sí mismo, tampoco el legislador puede decidirlo sobre el pueblo» (TP, 304). Pero la historia misma ha mostrado, que los regímenes opresivos, las instituciones autoritarias, a lo que menos atienden son a las razones morales; en estas instituciones prima el principio de conservación del *statu quo,* la preservación del poder por encima de las exigencias de lo justo. Frente a ello, en Kant lo único que quedaría es la resistencia pasiva, esto es, el intento infructuoso de reformar el sistema, de desobedecer la ley, y en consecuencia, de padecer el castigo correspondiente, o si uno es más prudente, salir al exilio o cumplir a medias lo que se le ordena.

Finalmente, para terminar, voy a examinar brevemente dos situaciones en las que claramente la tesis de Kant es insuficiente y muestra con mayor contundencia la incongruencia entre su tesis sobre la autoridad y su concepción moral de la autonomía.

El primer caso es cuando el régimen despótico le niega a un grupo de personas la ciudadanía, y lo condena o bien a la esclavitud o a perecer. Si se asume que la única forma de cambiar el régimen es el uso de la violencia, parecería que la única opción que tiene este grupo es resistirse violentamente al soberano. En una situación como esta, Kant podría decir que nos encontramos frente a un derecho de necesidad, y que en este caso, quienes se rebelan podrían aducir que no tenían alternativa, que su libertad y sus vidas corrían peligro. En esta forma de responder al *impasse,* no se está diciendo que las personas tengan el derecho a la rebelión, sino que son excusadas de haber acudido a ella para preservar sus vidas. Sin embargo, como señala Leslie Mulholland, con este argumento no se estaría tomando en serio lo que significa un derecho pues un derecho realmente lo es si hay mecanismos que lo hagan efectivo, y precisamente, la autorización de la coerción es uno de ellos. Pero en el caso en cuestión, Kant estaría negando el único mecanismo que las personas podrían tener para defenderse de las violaciones de los gobernantes a sus derechos. Desde esta perspectiva si, como el mismo Kant sugiere, los ciudadanos no tienen simplemente el derecho a la libertad sino también tienen derecho a ese derecho, entonces también tienen derecho a defenderlo, y esto implica la posibilidad de usar la coerción cuando, careciendo de otras vías para que el soberano cambie, este les niega su libertad.

El segundo caso es expuesto por Locke en el *Segundo Tratado,* y es el de una minoría que es avasallada, esclavizada por el Soberano.

La cuestión aquí es qué debe hacer la mayoría si no hay en la ley una forma de cambiar el gobierno si, por ejemplo, no hay una vía democrática para hacerlo. En este caso, a esa minoría no le es reconocida su ciudadanía, mientras que la mayoría goza de ella. Sí asumimos con Kant que los miembros del grupo mayoritario tienen el deber de ser moralmente autónomos, y sí consideramos que la autonomía implica no solo tener los deberes para consigo mismo, sino también para con los otros; se sigue que la mayoría debería hacer un esfuerzo por socorrer a la minoría. Esto implicaría, entonces, que la mayoría, precisamente en virtud del deber de ayudar a que los miembros de la minoría les sean reconocidos sus derechos, tendrían que tratar de derrocar el régimen. Ahora bien, dado el supuesto de que la reforma no es posible, la mayoría tendría el deber de rebelarse contra el soberano, en aras de proteger los derechos de la minoría. En Kant, sin embargo, pareciera que aun en este caso la mayoría no tendría la obligación de rebelarse, y debería estar de lado del soberano. Aun así, uno podría decir con Kant, pero en contra del mismo Kant, que aquí lo que debe primar es el deber imperfecto de la ayuda a los otros, sobre el supuesto derecho del soberano a ser obedecido. Creo que si la autonomía, en un sentido kantiano, no nos exigiese algo así, sería una concepción de libertad muy reducida que no es suficiente para los retos morales que nos imponen las instituciones en las sociedad contemporáneas.

Bibliografía

Kant, Immanuel (1785), *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres (FMC),* trad. José Mardomingo, Madrid, Ariel, 1996.

— (1790), *Crítica de la Facultad de Juzgar,* Caracas, Monte Ávila Editores, 1989.

— (1775-1780), *Lecturas de Ética,* trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Concha Roldán Panadero, Barcelona, Editorial Crítica, 2002.

— (1784), «Idea de una Historia Universal con propósito Cosmopolita», trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, en Immanuel Kant, *En Defensa de la Ilustración,* Barcelona, Alba Editorial, 1999.

— (1797), *La metafísica de las costumbres (MC),* trad. de Adela Cortina y Jesús Conill, Madrid, Técnos, 2002.

— (1795), *Sobre la paz perpetua (PP),* trad. de Joaquin Abella, Madrid, Técnos, 1998.

— (1793), «Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica», trad. Javier Alcorza y Antonio Lastra, en Imma-

nuel Kant, *En Defensa de la Ilustración,* Barcelona, Alba Editorial, 1999.
— (1793), *La Religión dentro de los límites de la mera Razón,* trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1981.
LOCKE, John (1698), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil,* trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
ATWELL, John (1986), *Ends and principles in Kant's moral thought,* Dordrecht, Martinus Nijhoff Publishers.
BECK, Lewis White (1971), «Kant and the right of revolution», *Journal the historia of ideas,* núm. 32 (julio-septiembre), págs. 411-422.
HILL, Thomas E. (jr.) (2002), «Questions about Kant's Opposition to Revolution», *The Journal of Value Inquiry,* núm. 36, págs. 283-298.
KORSGAARD, Christine (2008), «Taking the Law into Our Own Hands: Kant and Right to Revolution», *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psichology,* Oxford, Oxford University Press, págs. 233-262.
MULHOLLAND, Leslie (1990), *Kant's system of rights,* Nueva York, Columbia University Press.
NICHOLSON, Peter (1976), «Kant on the duty never to resist the sovereign», *Ethics,* vol. 86, núm. 3, abril, págs. 214-230.
ROSEN, Allen (1996), *Kant's Theory of Justice,* Ithaca, Cornell University Press.
RIVERA, Faviola (2003), *Virtud y Justicia en Kant,* México D.F., Editorial Fontamara.
SANTIAGO, Teresa (2004), *Función y Crítica de la Guerra en la Filosofía de I. Kant,* Barcelona y México, Anthropos Editorial, y Universidad Autónoma Metroplolitana (UAM).
RIPSTEIN, Arthur (2009), «Public Right V: Revolution and the Right of Human Beings as Such», en *Force and Freedom,* Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, págs. 325-354.
SCHWARTZ, Wolgang (1977), «The Ambiguities of "Resistence": A reply to Peter Nicholson», *Ethics,* vol. 87, núm. 3, abril, págs. 255-259.
— (1964), *The Right to Resistance*. *Ethics,* vol. 74, núm. 2, junio, págs. 126-134.
SIMMONS, John (2003), «Civil Disobedience and the Duty to Obey the Law», Wellman, Christopher y Frey R. G. (eds.), *A Companion to Applied Ethics,* Malden Massachusetts, Blacwell, 2003.
WOLFF (1970), *In defense of Anarchism,* Berkeley, Univesity of California Press.

RELIGIÓN Y DIOS

La crítica kantiana de los sentimientos religiosos[1]

Bernd Dörflinger
Universidad de Trier
doerflin@uni-trier.de

Antes de pronunciarse sobre un determinado tipo de sentimientos, como los religiosos, conviene abordar lo que los sentimientos son a juicio de Kant con arreglo a su concepto genérico. Kant no ha redactado una crítica de los sentimientos en su conjunto, en la que se discutiesen las posibilidades y límites del sentir. En lugar de ello, nos ha legado en sus escritos un abundante y disperso material, a partir del cual podría reconstruirse una crítica semejante. Con la intención de analizar con mayor atención una clase especial de sentimientos, cual es el sentimiento religioso, es preciso sistematizar de la manera más cabal posible una parte de ese material.

Para determinar los sentimientos de manera general resulta muy apropiado reparar en el hecho de que todos remiten a la facultad del sentido interno que permite ser afectado con placer o displacer[2]. La facultad de placer o displacer es, según Kant, «la receptividad correspondiente al sentido interno»[3], a saber, la receptividad peculiar del

---

[1] Traducción de Nuria Sánchez Madrid (UCM). Las citas de Kant se ofrecen, salvo indicación contraria, en versión de la traductora.

[2] Cfr. KpV, AA 05: 23.

[3] KpV, AA 05: 58,1 y sigs.

sentido interno para que el sujeto de las representaciones de una u otra manera «se sienta a sí mismo»[4] cabe sus representaciones. En caso de que se sienta de una manera placentera, se «determina a la conservación [...] del estado de estas representaciones»; en caso de sentirse afectado por el displacer, se «determina al rechazo del estado de estas representaciones»[5]. Las mencionadas representaciones pueden ser de diversas clases, por tanto, también representaciones del sentido externo; sin embargo, las cualidades sobrevenidas de placer y displacer no forman parte como tales «de las representaciones de los sentidos externos, luego tampoco de las determinaciones de la materia en cuanto tal»[6]. Los sentimientos de placer y displacer son «lo meramente *subjetivo* con respecto a nuestra representación» y no tienen «ninguna relación con el objeto para un posible conocimiento del mismo»[7]. Kant denomina sensaciones a las afecciones de los sentidos externos, distintas de los anteriores, que «se refieren como piezas cognoscitivas a un objeto»[8], por ejemplo, la representación sensible de un color. En todo caso, no es siempre consecuente en el uso terminológico, de manera que en ocasiones llama también sentimientos a sensaciones, produciendo dificultades que solo pueden resolverse acudiendo al contexto correspondiente.

Ahora bien, la facultad de placer o displacer del sentido interno no es afectada meramente, como en el caso precedente, con ocasión de representaciones que los sentidos externos ofrecen a la facultad de conocer, sino que «el placer y el displacer [están]» también y justamente «unidos con la facultad de desear»[9]. La facultad de desear inferior, según la división kantiana, se define precisamente por la expectativa de placer, vinculada al sentido interno. El sentimiento de «tener algo por agradable *[Annehmlichkeit],* que el sujeto espera de la realidad efectiva del objeto» determina aquí «a la facultad de desear»[10]. Como la perspectiva de obtener placer y felicidad —dicho brevemente, las inclinaciones—, son inevitables, debido a la inmediatez y a la pasividad del sujeto que las padece, Kant llama patológicos a todos los sentimientos de esta clase[11]. Si solo se contara con

---

[4] KU, AA 05: 204, 3.
[5] Anth, AA 07, 153, 29 y sigs.
[6] Man, AA 04, 544,14-16.
[7] MS, AA 06, 211, 20-22.
[8] MS, AA 06, 212, 3 y sigs.
[9] KU, AA 05, 178, 13 y sigs.
[10] KpV, AA 05, 22,15 y sigs.
[11] Cfr. MS, AA 06, 378

ellos como motores de las determinaciones de la voluntad y de la acción, no habría moral alguna, sino en todo caso principios de una doctrina de la felicidad. Así se pronuncia Kant: «Aquel placer (o displacer) que debe preceder necesariamente *a la ley* para que el acto tenga lugar, es *patológico*»[12]; una «conducta» basada en él «sigue el *orden de la naturaleza*»[13].

Sin embargo, para Kant no hay meramente un desear inferior, sino también uno superior. Este es propio de la razón pura práctico-moral, que de acuerdo con él prescribe la ley moral a la voluntad de un modo puramente intelectual y de ninguna manera sensible, pues es efectiva por sí sola, esto es, puede ser práctica. A pesar de la intelectualidad del origen que debe subrayarse aquí, los sentimientos no son en absoluto atemáticos, sino que justamente la circunstancia de una ley moral puesta por una razón práctica autónoma o la de una obligación del sujeto hacia la moralidad que presupone la idea de libertad posee un efecto sentimental específico. A juicio de Kant, hay un «placer [...] *al que* la ley debe preceder para que sea sentido», placer que hay que situar «en el *orden moral*» (TL, AA 06: 378, 10-14). En tanto que placer domiciliado en este orden no es evidentemente un placer patológico; no descansa en la pasividad del sujeto que lo padece en el sentido interno, sino en el acto libre de la obligación del sujeto moral; no es por lo demás un placer inmediato, sino un placer consecutivo a ese acto intelectual.

Ha de hacerse en este lugar una referencia preliminar al tema en cuestión, a saber, el de los sentimientos religiosos. Con respecto al mismo tiene que considerarse importante el que las ideas puedan tener efectos sentimentales. En relación con ello ha de señalarse en primer lugar que el único concepto de religión viable para Kant, el concepto de una religión racional conectada con la moral, se basa en ideas morales y en ideas derivadas de la reflexión sobre las consecuencias de la moral. Por tanto, presupuesta la legitimidad de la religión racional señalada, podría haber también sentimientos basados en la razón y, a través de ellos, sentimientos religiosos legítimos.

Ahora bien, para permanecer cabe la moral como tal, el mencionado sentimiento moral tiene que contemplarse con mayor atención y, sobre todo y por de pronto, tiene que designarse con su nombre propio. Se trata del sentimiento de respeto. Kant califica a

---

[12] VT, AA 08: 395, 32 y sigs, nota.
[13] TL, AA 06: 378, 12 y sigs.

este «sentimiento de respeto, que ningún ser humano confunde con las inclinaciones» como «una clase peculiar de *sensación,* que sin embargo no precede a la legislación de la razón práctica, sino que más bien solo es producida por esta y, además, como coacción»[14]. Por cuanto [tal sentimiento] es producido por la razón pura práctica, se trata del «influjo de una idea meramente intelectual sobre el sentimiento»; el sentimiento producido tiene que describirse con arreglo a su consistencia como «consideración ilimitada de la mera ley moral, despojada de todo beneficio»[15]. Kant es muy consciente de que su exposición del origen del sentimiento de respeto significa «sobrepasar los límites de la experiencia»[16], en lo que podría verse una justificación general para buscar sentimientos como efectos de causas potestativas fuera de los límites de la experiencia. Para disipar de inmediato esta impresión, es preciso subrayar que Kant no justifica transgredir los límites de la experiencia de modo incondicionado. Al dilucidar el sentimiento de respeto se remite a la «causalidad» con el fin de justificar esta transgresión, [causalidad] «que descansaría en una constitución suprasensible del sujeto, a saber, la de la libertad»[17]. La condición para transgredir los límites de la experiencia es, así, que el punto de referencia inteligible del sentimiento siga formando parte en todo momento de la constitución del sujeto, que la razón pura práctica que da la ley moral sea tratada como un respecto, si bien esencial, de la comprensión que este sujeto tiene de sí mismo. Kant distingue con rigor lo suprasensible o inteligible de lo sobrenatural. Por ello, hay que destacar, dado que en el contexto de la temática de los sentimientos religiosos persiste la pregunta, la cuestión de si puede haber sentimientos religiosos producidos de manera sobrenatural.

En la primera clase de los sentimientos religiosos aludidos no se tratará de ninguno, dicho sea de antemano, que presuma una causa sobrenatural. Esta clase de sentimientos se halla en el contexto de la doctrina sobre la fe racional, de la que Kant dice: «[...] una fe racional es aquella que no se funda en ningún otro dato que en aquellos contenidos en la razón *pura*»[18]. Se trata de la razón pura práctica, pues, como se verifica inequívocamente, sobre todo en la *Crítica del*

---

[14] KpV, AA 05: 92, 7-11.
[15] KpV, AA 05: 79, 36-80 ,4.
[16] KU, AA 05: 222, 7.
[17] KU, AA 05: 222, 7-9.
[18] WDO, AA 08: 140, 33-141, 2.

Juicio, es la única capaz de desplegar en general un concepto adecuado sobre Dios. Los presuntos conceptos que la razón teórica se hace de Dios, por ejemplo, el de Dios como el ente sumamente real, el conjunto de la realidad, o el de Dios como el ente que ha producido el mundo en su conformidad a fin mediante su entendimiento productivo[19], contienen un déficit, a saber, que los entes que se piensan con ellos carecen de propiedades morales. El concepto de Dios se «[d]esperdicia»[20] con un ente semejante, se dice a este propósito. No obstante, como desenlace de la razón pura práctica Dios debe pensarse como un ente dotado de sabiduría, con arreglo al concepto adecuado de Dios, con lo cual este ente es caracterizado a su vez por las propiedades morales de la bondad y de la justicia[21].

Pero obteniendo la adecuación del concepto de Dios no se responde aún a la pregunta por lo conforme a razón que es el producirlo en general. En todo caso, Kant afirma que es «al menos posible [...] suponer por razones [...] puramente morales un ente legislador-moral externo al mundo», o, dicho de otra manera: «por la mera valoración de una razón pura práctica por sí sola legisladora»[22]. Se observa de paso, indica el último pasaje, que la razón pura práctica es legisladora por sí sola, que el ente extramundano pensado como legislador no debe reemplazar la autonomía de la razón práctica, sino que solo es pensado de manera auxiliar, nada más y nada menos que para comprometer al ser humano consigo mismo, a lo que este ya se compromete a sí mismo por la razón práctica. Con todo, con la idea de Dios se añade que el «ánimo piense aquí voluntariamente [...] un objeto que no está en el mundo, para allí donde sea posible probar su deber también frente a un [objeto] tal»[23]. Con los deberes «frente» a este ser, como se evidencia en otros lugares, por ejemplo, en el *Religionsschrift,* no se alude a deberes litúrgicos en su beneficio, inexistentes a juicio de Kant, sino de deberes frente a los seres humanos, si bien acompañados de pensamientos sobre su consideración y valoración por medio del ser divino.

Ahora bien, el fundamento principal para la valoración de la idea de Dios por la razón práctica se encuentra en una idea de perfección moral de esta razón bajo una perspectiva consecuencialista,

---

[19] Cfr. KU, AA 05, 44 y sigs.
[20] KU, AA 05: 438, 1 y sigs.
[21] Cfr. KU, AA 05, 444.
[22] KU, AA 05: 446, 11-20.
[23] KU, AA 05: 446, 8-10.

esto es, bajo el punto de vista de la meditación sobre la pregunta por lo que debería seguirse racionalmente del cumplimiento de la condición de la moralidad para los seres humanos que cumplen sus deberes, por el fin final que debería ser alcanzado o por aquel en que en definitiva debería desembocar la moralidad. La respuesta reza, en la terminología de Kant: la realización del sumo Bien debería seguirse de ello, esto es, «el mayor bien en el mundo, que consiste en la combinación del máximo bienestar del ente racional terrestre con la suprema condición del bien en sí mismo, esto es, de la felicidad universal con la moralidad conforme a ley»[24]. A este pensamiento de la felicidad efectiva de los dignos de ser felices por la moralidad corresponde naturalmente el de la denegación de felicidad o castigo para los no enteramente dignos de ella, de manera que así, en resumen, se exige la «conexión entre la moralidad y la felicidad que le está proporcionada»[25]. Pero, esta idea de perfección o de totalidad evidentemente no es realizable por el ser humano mismo. Para la realización de las relaciones que solo la razón práctica puede tener por consumadas es por tanto necesario pensar un ser lo suficientemente poderoso para conseguirla.

Junto a este respecto de la idea de Dios, mediante la que Este se piensa como una especie de perfeccionador y juez del mundo en el interés de la razón práctica, hay que mencionar otros dos, de los que depende exponer, al menos en parte, su racionalidad, toda vez que depende de ellos el que los efectos sentimentales derivados de los pensamientos desplegados puedan ser considerados como legítimos racionalmente. Los restantes respectos de la idea de Dios lo piensan como gobernante y creador del mundo. El concepto de Dios como un gobernante del mundo se muestra por de pronto problemático a la luz del ser humano interpelado por Kant para alcanzar una autodeterminación moral, jurídica y política. Sin necesidad de hacer concesiones, puede justificársele, si han de presuponerse a su vez relaciones que anidan en el interés de la razón, pero que superan las fuerzas de los seres humanos, de suerte que para completarlas sea preciso pensar de nuevo el ser más poderoso de todos. Este es el caso en el contexto del deber en beneficio del sumo Bien, esto es, del deber de mejorar el mundo desde los puntos de vista de la fortuna material. Al ser humano le es en parte posible cumplir este deber,

---

[24] KU, AA 05: 453, 17-20.
[25] KpV, A 05: 124, 30-32.

pero su realización está siempre amenazada por una naturaleza experimentada por el ser humano como indiferente o adversa. En este lugar se plantea el pensamiento de que esta naturaleza está sometida a una racionalidad más poderosa. Finalmente, también la idea de Dios como creador del mundo es una idea conectada con la razón práctica. Para esclarecer brevemente esto recuérdese lo que Kant responde a la pregunta por el fin final de la existencia de un mundo[26], esto es, a la pregunta por el fin por el que en definitiva existe un mundo: por mor del ser humano como un ser moral. La existencia del mundo se piensa así de tal modo que ofrece el escenario para que el hombre lleve a efecto en él su disposición moral. Este pensamiento teleológico, según el cual la existencia del mundo apunta a la ejecución de la moralidad, no se compadece con el pensamiento de esta existencia como fruto de la indiferencia de una causación eficiente mecánicamente ciega. Aquel exige, por el contrario, pensar una causación inteligible, para lo que la idea de Dios se presenta como la del creador del mundo.

En este lugar se dan los presupuestos coadyuvantes de la primera clase de sentimientos religiosos, esto es, de los sentimientos que han de referirse como efectos sentimentales a los distintos respectos de la idea de Dios de la razón práctica. Con arreglo a la forma, se trata evidentemente de una ya conocida relación análoga procedente del sentimiento de respeto, que quizás pueda formularse brevemente como «ideas que producen sentimientos».

Kant menciona tres sentimientos en particular, en un pasaje de la *Crítica del Juicio* concerniente a este tema: el sentimiento de menesterosidad por agradecimiento, el sentimiento de menesterosidad por obediencia y el sentimiento de menesterosidad por humillación, de los que el último debe guardarse de incurrir en el evidente malentendido de una excentricidad exagerada. La dilucidación kantiana de la humillación mediante la expresión «sometimiento bajo un castigo merecido»[27] sigue sonando algo marcial, pero la interpretación más moderada en el uso del idioma admite que signifique el sentimiento de que una falta moral no permanezca sin consecuencias, sino que reciba el castigo merecido. Es manifiesto que este sentimiento se refiere como sentimiento religioso al respecto del juez en la idea de Dios y se deprende también del planteamiento más dete-

---

[26] Cfr. KU, AA 05: 434-436, § 84.
[27] KU, AA 05: 446 y sigs.

nido que Kant lleva a cabo de este sentimiento. En el caso de un hombre que se ha «conducido contra su deber», se dice aquí «los reproches que se dirige a sí mismo le hablarán, empero, como si fueran la voz de un juez, al que tuviera que rendir cuentas»[28]. Este planteamiento tiene también algún valor informativo con respecto a la relación entre ideas morales puras e ideas religiosas. Según el concepto de una moral pura, libre de la religión, solo se tematiza al sujeto moral en su relación consigo mismo, representado en la cita por «los reproches que se dirige a sí mismo» quien falta a la moral. Con la idea religiosa de un juez moral externo esta relación consigo mismo se externaliza y se convierte en una relación con algo externo. Kant designa al ánimo que realiza esta modificación como «el ánimo inclinado a ampliar su intención moral»[29].

Que Kant caracteriza con esta ampliación al concepto de religión de modo general se desprende de un pasaje de la *Metafísica de las costumbres* en el que aclara su definición central de la religión. Esta definición de la religión o, más exactamente, de lo «formal de toda religión» sostiene que la religión es «el conjunto de todos los deberes como *(instar)* mandatos divinos»[30]. La aclaración indica que, con ello, «tan solo se expresa la relación de la razón con la *idea* de Dios, que ella misma se hace»[31]. Denomina a la razón para ello «solo lógico-subjetiva»[32], que quiere decir tanto como: expresiva de una necesidad, a saber, de una necesidad de la razón. Literalmente, la necesidad de ampliación o de externalización es una necesidad de representación plástica: «No podemos imaginarnos en realidad la obligación (coacción moral) sin pensar junto a ella *otro* [ser] y su voluntad (de la que la razón universalmente legisladora es solo el portavoz), a saber, Dios»[33]. —En el caso del sentimiento discutido en último término el aspecto temático correlativo no sería la propiedad de la legislación, sino la de juez.

El sentimiento de obediencia se relaciona con el respecto legislador de la idea de Dios. El hombre siente «una menesterosidad *[Bedürfniß]* en la concurrencia de deberes, que solo quiere y puede satisfacer mediante un sacrificio voluntario, es decir, haber ejecu-

---

[28] KU, AA 05: 445, 32-446, 1.
[29] KU, AA 05: 446, 8.
[30] MST, AA 6: 487.
[31] Ibíd.
[32] Ibíd.
[33] Ibíd.

tado algo que ha sido ordenado y al mismo tiempo haber obedecido a un superior»[34].

El tercero de los sentimientos, el de agradecimiento, es introducido y explicado de manera algo problemática según el criterio acostumbrado de Kant, por cuanto se dice: «Cuando él [el ser humano], rodeado por una naturaleza bella, se encuentra en un goce tranquilo y jovial de su existencia, siente una necesidad en sí mismo de agradecérselo a alguien»[35]. Lo que hay de problemático en ello es que aquí no se produce ninguna referencia, al menos explícita, a la conciencia moral ni a la representación de Dios implicada en tal conciencia. El mencionado goce en la existencia, que tiene que generar el sentimiento de agradecimiento, no podrá ser nunca de carácter sensible. Parece, asimismo, suponerse que es de carácter estético, como sugiere la naturaleza bella evocada. Ahora bien, la disposición anímica estética frente a las bellezas de la naturaleza es solo indirectamente moral, en la medida en que lo bello corresponde según la teoría estética de Kant a un símbolo de la moralidad[36], sin que se tematice en esta sección ninguna referencia a Dios. En otro lugar, Kant da un paso más allá, por cuanto dice que la «admiración de la belleza» tiene «algo parecido a un sentimiento religioso»[37]. Si bien la afirmación de esta analogía no se lleva hasta el final. Aparte de ello, la tesis acerca de la semejanza implica que la admiración de la naturaleza no es un sentimiento religioso[38].

---

[34] KU, AA 05: 445, 28-31.
[35] KU, AA 05: 445.
[36] Cfr. KU, AA 5: 351-354, §59.
[37] KU, AA 5: 482, nota.
[38] Allan Lazaroff ha intentado derivar un sentimiento religioso a partir del segundo pasaje estético de Kant (1980), 202-220. El sentimiento de lo sublime sería en su base un sentimiento religioso, no estético; teniendo como punto de referencia particular no la razón práctica con sus ideas, sino lo numinoso en el sentido de Rudolf Otto (1917). Es discutible que esta comprensión del sentimiento de lo sublime se desprenda del pasaje correspondiente de Kant. Tampoco se desarrolla convincentemente esta conexión en la contribución mencionada. La relación indicada del sentimiento de lo sublime con algo numinoso que estaría por encima de las ideas de la razón práctica no puede cohonestarse en ningún caso con el concepto de religión kantiano, que se mantiene decididamente dentro de los límites de la razón práctica y de sus ideas. Como sentimientos religiosos legítimos se toman en consideración también solo aquellos que tienen relación con ideas prácticas en el contexto amplio de la religión racional, donde, como determinación fundamental de esta religión, las leyes morales son contempladas *al mismo tiempo* como leyes divinas. Lo sublime «tiene su fundamento en la naturaleza humana y, por ello, [...] en la disposición al sentimiento para ideas (prácticas), esto es, al sentimiento moral» (KU, AA

Para poder funcionar como sentimiento religioso, el agradecimiento tendrá que cumplir la condición de ser generado por conceptos morales o conceptos religiosos morales. Pero una relación con tales conceptos tampoco se puede producir del todo sin artificio sobre la base de los pensamientos kantianos ya introducidos. Si recordamos la respuesta de Kant a la pregunta por el fin final de la existencia de un mundo, a saber, que este existe por mor del ser humano como un ser moral, para que pueda ser examinado bajo esta cualidad y proporcionar un valor, es posible entender el agradecimiento como agradecimiento por haber contado con una ocasión para ello. Dar las gracias se refiere en este caso al Creador del mundo y se refiere, por tanto, así a un aspecto de la idea de Dios de la razón práctico moral[39].

Ha de mencionarse asimismo cuál es la posible ganancia que Kant adscribe al ánimo ampliado por ideas y sentimientos religiosos; esta consiste en poder desplegar «mayor fortaleza» en la «sensibilidad»[40]. Es menester resaltar que, como dice Kant, se trata de algo «al menos posible»[41], por lo tanto, no de algo necesario. Si el ánimo pudiera ser ampliado en sentido religioso con necesidad por mor de su fortaleza sensible, ello tendría una consecuencia con frecuencia rechazada por Kant, a saber, que la religión sería la condición de la moral y que habría un deber de realizar esta ampliación religiosa, es decir, un deber hacia la fe moral. Pero esta fe moral tiene que ser siempre, según expresión de Kant, una fe libre, que no puede proceder de un mandato. Y la moral, como expresa correctamente la primera célebre frase del *Religionsschrift,* «se basta a sí misma»:

> La moral, en la medida en que está basada en el concepto del ser humano como un ser libre, pero precisamente por ello también comprometido consigo mismo mediante su razón con leyes incondicionadas, no necesita la idea de otro ser por encima de él,

---

05: 265); el contexto religioso racional en sentido amplio no juega, pues, ningún papel con respecto a este sentimiento.

[39] Cfr. Dieter Henrich (1999), 18 y sigs., que en sus prolijas reflexiones sobre el agradecimiento llega a decir también que el acto de dar las gracias posee «un destinatario», «que no puede ser el mundo mismo, sino aquello [...] a partir de lo que el mundo se forma y decide». A juicio de Henrich es un (ídem.) 190: «fundamento al que pueden adjudicarse rasgos de la personalidad».

[40] KU, AA 05: 446, 13.

[41] Ibíd.

> para reconocer su deber, ni otro motor que el de la ley misma, para observarla[42].

Kant se opone con vehemencia a una segunda clase de sentimientos, que se consideran religiosos, a saber, con un despliegue polémico inusitado en él. Considera que no pueden legitimarse ante la razón, y además por un fundamento teórico y práctico. Por mencionar de antemano el fundamento práctico en general, se trata del reproche del debilitamiento moral operado por estos sentimientos. Por cuanto este debilitamiento, como podrá verse, se afirma no solo en el modo de la posibilidad, sino al menos como un debilitamiento efectivo, aunque no como uno necesario, habrá en este caso el deber de evitar tales sentimientos.

En *El conflicto de las Facultades* Kant se ocupa en un largo pasaje de la doctrina de la religión que denomina «teoría mística de los sentimientos»[43], a la que considera escindida en dos direcciones. Considera la dualidad de las sectas que identifica como una «divergencia sectaria indefectible [...] *a priori*»[44], sin indicar sin embargo con exactitud la razón de que sea esta y no otra la clasificación. Pero también con independencia de la pregunta sobre la aprioricidad, Kant reconoce que la dualidad de direcciones está representada históricamente en su tiempo, a saber, por la «divergencia sectaria de los partidarios de *Spener-Francke* y los partidarios de los moravos de *Zinzendorf* (el pietismo y el moravismo)»[45].

En el inventario de las creencias religiosas de ambas sectas hay que enumerar la opinión de que «el ser humano está por naturaleza muerto en el pecado» y no puede «tener esperanza de un progreso por sus propias fuerzas»[46]. Basta esta apreciación para identificar la provocación que tiene que haber significado para el filósofo de la razón práctica autónoma. Describe a los representantes de ambas sectas como individuos para los que «es una menudencia apelar con ocasión de un efecto natural», con arreglo al cual podría entenderse el progreso moral, «a una causa sobrenatural» o, en otras palabras, efectuar «un influjo divino inmediato»[47]. Lo que está en discusión

---

[42] RGV, AA 06: 3.
[43] SF, AA 07: 56, 30.
[44] SF AA 7, 54.
[45] SF, AA 07: 55, 18-20. Sobre el origen de ambas sectas véanse las notas 15-17 de la edición y traducción de SF de Roberto R. Aramayo (2003), 118-120. *(N. del T.).*
[46] SF, AA 07: 54, 3 y sigs.
[47] SF, AA 07: 54, 8-14.

con ello es la posibilidad de revelaciones interiores. Kant designa la posición de ambas sectas como «supernaturalismo»[48]. Según la explicación que el *Religionsschrift* ofrece de este término, el «*supernaturalista* en asuntos de fe» es caracterizado como alguien que considera «la fe en [la revelación] necesaria para la religión universal», a diferencia del racionalista, que por su parte sostiene que la revelación no sería «exigida necesariamente para la religión»[49], de suerte que podría darse también una religión natural.

La cuestión, que según Kant concierne a los supernaturalistas de ambas corrientes es la de «lo que [...] el hombre [tiene que] hacer para atraerse a este [el influjo divino]»[50]. El destinatario de la acción por la que se pregunta es en ambos casos Dios, de suerte que Kant indaga igualmente si «puede tratarse en algún caso de un hacer»[51], toda vez que a juicio de Kant solo los seres humanos pueden ser los destinatarios de un hacer propiamente dicho. Pues bien, la respuesta de ambas sectas a la pregunta es, dicho también de manera general, que el ser humano tiene que producir en él [mismo] un estado sentimental que es el apropiado desde el punto de vista de la receptividad aquella revelación interior esperada. La diferencia entre las sectas estriba únicamente en la especificación concreta de este estado sentimental.

El presunto estado enarbolado por la corriente de Spener-Franke como instrumento de la gracia es a juicio de la descripción de Kant aquel «en el que el sentimiento [...] tiene que ser de los que *trituran el corazón* (compungiéndolo)»[52], un estado de «compunción y trituración del corazón en la *penitencia»,* de una *«aflicción* [...] rayana con la desesperación»[53]. El sentimiento preconizado por la corriente de los moravos de Zinzendorf es, por contra, «de los que *derriten el corazón* (en la bienaventurada comunidad que se funde con Dios)»[54]. Ya en esta frase puede reconocerse qué provocación debió de significar para el filósofo de la razón autónoma práctica. Aquí se exige el «sentimiento de una comunidad sobrenatural e incluso la conciencia de un trato continuo con un espíritu celestial»[55].

---

[48] Ibíd.
[49] RGV, AA 06: 155.
[50] SF, AA 07: 54, 9.
[51] SF, AA 07: 56,4 y sigs.
[52] SF, AA 07: 55, 23-26.
[53] SF, AA 07: 55, 23-26.
[54] SF, AA 07: 55,5 y sigs.
[55] SF AA 07: 56.

Sin embargo, la diferente constitución sentimental no juega ningún papel en el modo de enjuiciar las exigencias elevadas por ambas partes mediante la razón teórica, puesto que los fundamentos para rechazar esas exigencias son universales y afectan por igual a ambas corrientes. Dicho brevemente, según Kant «una experiencia sobrenatural» es «una contradicción»[56]. Con arreglo a su doctrina crítica del conocimiento, toda exigencia que pretenda conocer de manera sensible algo no-sensible es contradictoria. Y no solo dejan de tomarse con ello en consideración los límites de la sensibilidad, sino que la experiencia —afirma Kant— «(como sobrenatural) no puede remitirse a ninguna regla de la naturaleza de nuestro entendimiento y ser así puesta a salvo»[57]. Especialmente las restricciones de las reglas causales de nuestro entendimiento, solo con arreglo a las cuales los efectos fenoménicos pueden referirse a causas que son asimismo fenómenos, se suspenden allí donde modos de ser sentimentales tienen que efectuar como fenómenos del sentido interno algo en Dios como ser suprasensible y, viceversa, Dios tiene que producir en el ser humano estados de gracia. Kant designa a tal exceso contrario al criticismo con calificaciones marcadamente despreciativas. Llama superstición a «aguardar efectos interesantes [de] circunstancias que no pueden ser [...] causas naturales»[58]. Denomina «*delirio* al hecho de distinguir [...] los efectos de la gracia de los de la naturaleza, o al poder incluso producirlos en sí [mismo]»[59]. Designa como «*insolencia*» a la «confianza en un pretendidamente oculto trato con Dios»[60]. Finalmente, considera «una clase de locura» el «pretender *percibir* en sí [mismo] aquellos influjos [c]elestes»; [considera] que «sedicentes revelaciones interiores» son una «ilusión que se hace uno mismo, perjudicial para la religión»[61]. Así, pues, una religión de las revelaciones interiores tiene que ser criticada por mor de la religión racional, por lo que ambas no pueden mantener una relación neutral, en caso de que se considerara posible su coexistencia.

El «sentimiento de la presencia inmediata del Ser supremo» exigía la «receptividad de una intuición para la que no hay sentido al-

---

[56] SF, AA 07: 57, 13 y sigs.
[57] SF, AA 07: 57, 20 y sigs.
[58] Anth, AA 07: 275, 25-27.
[59] RGV, AA 06: 174, 9-11.
[60] RGV, AA 06: 201,22 y sigs.
[61] RGV, AA 06: 174, 17-21.

guno en la naturaleza humana»[62]. La receptividad hacia intuiciones, según la doctrina del conocimiento de Kant, se limita a dos sentidos: el sentido externo para objetos sentidos en el espacio y el tiempo, que por otra parte no es en realidad un sentido que pudiese tener la experiencia de una revelación externa[63], y el sentido interno, que empero queda limitado a la relación consigo mismo, es decir, a la autoafección del sujeto de las representaciones. Aquí sigue quedando margen, como se ha visto, para sentimientos en tanto que efectos de ideas, incluso para legítimos sentimientos religiosos procedentes de las ideas sobre la religión de la razón pura práctica. En cambio, exigir del sentido interno «inspiraciones», «de las que otro ser [tendría que ser] la causa»[64], sería exigir demasiado a este sentido y confundirlo con una segunda clase de sentido externo, que por descontado no tendría receptividad hacia un objeto espacial externo, sino que sería sensible con respecto a un objeto externo de otra clase, que además se piensa de manera contradictoria como no-sensible.

Conceder validez al «influjo de un *sentimiento* más elevado»[65] es discutible para Kant también a causa del carácter singular, subjetivamente privado de los sentimientos que descansan en una mera receptividad. Tales sentimientos no pueden universalizarse, no se pueden abordar como conocimientos, de manera intersubjetiva. Quien pretendidamente siente de una manera más elevada tendrá que porfiar así en ello de modo meramente dogmático. Este podrá decir porfiando, a juicio de Kant: «¿Quién discutirá mi sentimiento?»[66] y «hablará con el tono de un señor, que está por encima de toda reclamación cuando se trate de legitimar el título de su posesión *(beati possidentes)*»[67]. Kant ironiza sobre una inmunización semejante frente a las exigencias racionales como una «gran ventaja sobre todos aquellos que, sin embargo, tienen que justificarse»[68].

Hay que considerar a la crítica de la religión sentimental desde la perspectiva de la razón práctica como más importante que la misma crítica desde el punto de vista de la razón teórica. Para la prime-

---

[62] RGV, AA 06: 175, 4-7.
[63] Cfr. SF, AA 07: 46.
[64] Anth, AA 07: 161, 24-26.
[65] VT, AA 08: 395, 1.
[66] Ibíd.
[67] Ibíd.
[68] VT, AA 08: 395, 7 y sigs.

ra es enteramente inaceptable, como ya se ha indicado, la pasividad moral de una actitud para la cual el que alguien se vuelva «capaz» de un «curso vital bueno en sentido moral»[69] ha de depender de la receptividad hacia una inspiración sobrenatural. Quien priva al ser humano «de toda acción espontánea» —procurar la inspiración por medio de plegarias y expedientes similares, como se ha visto, no puede pasar por una acción— lo convierte «enteramente en una máquina»[70]. Eso significa que, de esta manera, se pierde el sujeto moral en el sentido de un sujeto de la imputación, que se proporciona a sí mismo una cualidad moral a través de sus actos. Un pasaje de la tercera *Crítica* puede leerse como un comentario de Kant sobre la secta de los moravos de Zinzendorf. En él califica la «propensión» a las «emociones delicadas» en sentido moral como «sensiblería»[71], a saber, como una actitud que «marchita el corazón y [hace] insensible hacia el estricto precepto de la ley»[72]. En el mismo contexto hay que valorar otra «exposición de la religión»[73], que cabe reconocer sin dificultades como la de Spener-Francke. A juicio de Kant, la «aspiración y congraciamiento, abyectos y rastreros, [...] que deponen en nosotros toda confianza en la propia capacidad para resistir contra el mal», el «desprecio de sí [mismo]» y la actitud que, en «una disposición de ánimo meramente pasiva», explora la manera «de poder congraciarse con el Ser supremo», no son conciliables con la «sublimidad del tipo de ánimo»[74] del ser humano. Frente al desprecio de uno mismo, el ser humano tiene más bien que, así dice Kant en la *Doctrina de la virtud,* «dejar de negar [...] la estimación moral de sí [mismo]»; no tiene que solicitar favor «de manera rastrera, *servil»,* sino sostener la «conciencia de la sublimidad de su disposición moral»[75]. En la medida en que esta estimación de sí se denomina aquí literalmente un «deber del ser humano para consigo mismo», puede reconocerse que Kant considera ambas variantes de la religión sentimental no solo falsas doctrinas religiosas, que por lo demás tuviera por moralmente indiferentes, sino que las sitúa del lado del vicio, es decir, de la abyección moral[76].

---

[69] SF, AA 07: 55, 33 y sigs.
[70] SF, AA 07: 56, 2 y sigs.
[71] KU, AA 05: 273, 3-5.
[72] KU, AA 05: 273,12 y sigs.
[73] KU, AA 05: 273, 16.
[74] KU, AA 05: 273, 16-25.
[75] TL, AA 06: 435, 15-20.
[76] Cfr. con Allen W. Wood (Wood), 202: «[...] Kant would not undertake to dispute with anyone about the completely private content of his “inner feelings”,

BIBLIOGRAFÍA

HENRICH, D. (1999), *Bewußtes Leben,* Stuttgart.
KANT, Immanuel (1990 y sigs.), *Gesammelte Schriften,* ed. de la *Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften,* Berlín.
— (1994), *Metafísica de las costumbres,* trad. de A. Cortina y J. Conill, Madrid.
— (2003), *El conflicto de las Facultades,* trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid.
LAZAROFF, A. (1980), «The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling», *Kant-Studien,* 71, 202-220.
OTTO, R. (1917), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen,* Breslau.
WIMMER, R. (1990), *Kants kritische Religionsphilosophie,* Berlín/Nueva York, 1990.
WOOD, A. W. (1970), *Kant's Moral Religion,* Ithaca/Londres.

---

but he would deny that the presence of such feelings — of whatever sort — could ever give to any belief or action the justification and validity which can come only with universal communicability». La segunda parte de esta afirmación de Wood merece una aceptación sin reservas. No así la primera, que sostiene la indiferencia de Kant frente a todos los sentimientos privados reales o presuntos, por tanto, también frente a las revelaciones sentimentales internas. Dejando a un lado que los pasajes citados contradicen de hecho a Wood y acreditan un ímpetu militante propio de la Ilustración, puede ofrecerse un criterio para cribar los sentimientos privados, encontrando una diferencia entre ellos. Si pueden y tienen que convertirse en objeto de la crítica cuando dañan la racionalidad del sujeto concernido como sujeto de conocimiento, junto con su capacidad para la intersubjetividad, con mucha mayor razón deben hacerlo cuando echan a perder su racionalidad práctica y capacidad para la comunidad. Wimmer ha indicado con razón que Kant ha (Wimmer), 175: «puesto de manifiesto en una sección importante de la cuarta parte [...] [del *Religionsschrift],* bajo el título «Del hilo conductor de la conciencia en los asuntos de fe (RGV, B 287y sig. = AA 06: 185 y sigs.), la inmoralidad (falta de conciencia, *[Gewissenlosigkeit],* falta de sinceridad intelectual y moral) de un acto de fe irracional.

De la posibilidad a la existencia. Una vía escotista ensayada por Kant

Juan José García Norro
Universidad Complutense de Madrid
jjgnorro@ucm.es

No es Kant el único ni el primer filósofo en el que sus historiadores han estimado conveniente trazar una línea que distinga dos fases muy diferentes dentro de su pensamiento. Además del Kant precrítico y del crítico, se habla a menudo de dos Wittgenstein y, si bien no con tanta asiduidad, también es habitual diferenciar un Heidegger anterior a la *Kehre* y otro en el que tal giro se había producido, o de un Husserl antes de que descubriera la necesidad de realizar una fenomenología genética y aquel que se dedica en cuerpo y alma a ella, etc. Con todo, el caso de Kant es especialmente notable. Lo frecuente es que la doctrina de los grandes pensadores no haya sufrido transformaciones esenciales y cuando estas han ocurrido por lo general sus autores se han apresurado a camuflar las modificaciones por el procedimiento de subrayar una continuidad, la mayor parte de las veces muy discutible, como si sus sistemas hubiesen visto la luz completos de una vez, como se dice de Atenea nacida, adulta y armada, de la cabeza de Zeus. A este respecto, Kant parece una excepción, pues nunca se llamó a engaño ni se avergonzó de sus escritos anteriores a la etapa crítica. Tampoco los interpretó como si ya en ellos estuviesen las tesis defendidas en su etapa de madurez. Al

fin y al cabo, una revolución como la copernicana no se produce todos los días y es más inteligente la estrategia de acentuar las discontinuidades que aquella que las enmascara como matices diversos de un pensamiento básicamente idéntico.

Aunque rara vez habló de sus propios escritores anteriores a 1781, el mismo reconocimiento de una variación drástica en su doctrina obligó a Kant a medirse explícitamente con sus antecesores en la medida en que él mismo había profesado durante años la filosofía de estos. Este escrito pretende examinar si en todos los casos logró Kant explicar y refutar sus *errores juveniles,* que eran los característicos de la metafísica dogmática. En concreto me fijaré en una parte de la metafísica especial, la teología natural, y, más específicamente, en la cuestión de la demostración de la existencia de Dios.

Como es de sobra conocido, en la *Crítica de la razón pura* Kant establece la tesis de que la razón teórica es incapaz de proponer ninguna demostración válida de la existencia de Dios. Inmediatamente añade que esta impotencia no es la última palabra que la filosofía tiene al respecto, en alusión inequívoca a la razón práctica, ni tampoco supone conceder, al ateo y al agnóstico, la tesis libertina que estos defienden, pues la incapacidad de probar, con la razón teórica, que Dios existe es paralela a la inhabilidad de esta misma razón para probar que no existe.

Como no podría ser de otro modo, esta propuesta, limitadora, como tantas otras suyas, de las capacidades cognoscitivas de la razón humana, choca de modo frontal con algunos de sus escritos precríticos, sobre todo, con el titulado precisamente *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios.* ¿Cuáles son los yerros que, a juicio de su propio autor unos pocos años después, se cometen en este libro? ¿Refuta adecuadamente Kant en *La crítica de la razón pura* su prueba anterior de la existencia de Dios?

Lo primero que sorprende es que en la *Crítica de la razón pura* no haya una sola referencia explícita a este escrito. En principio, esto no debería tener importancia ya que en la obra inaugural de idealismo trascendental Kant no se cita a sí mismo. Más extraño es, sin embargo, que, por lo que a mí se me alcanza, no haya apenas una alusión clara a esta demostración, tildada nada menos que de única aceptable unos pocos años antes, si bien, como veremos, no faltan alusiones veladas a ella.

En la Dialéctica de la *Crítica de la razón pura,* Kant procede a *desmontar* la metafísica. Muestra cómo, en su pretensión desaforada, a juicio del regiomontano, el entendimiento, cuando traspasa los

límites del mundo fenoménico, cae en desatinos. Esto ocurre tanto en la psicología racional como en la cosmología. Y no escapa de ellos la teología natural. Por ello, en el Ideal de la razón, Kant pretende mostrar la inanidad de todo intento de probar, con la razón teórica, la existencia del ser divino. Para este fin clasifica todas las tentativas de demostración racional especulativa de Dios. No solamente ordena los ensayos que la historia ha contemplado, sino que, justamente al establecer una genuina clasificación, en vez de una mera enumeración, puede estar seguro de que las pruebas recordadas son las únicas posibles. «No hay ni puede haber más pruebas»[1], declara enfáticamente. La clasificación es sobradamente conocida. O se parte de la experiencia o se parte de meros conceptos. Si se parte de la experiencia o bien esta es la experiencia de nuestro mundo sensible con su maravilloso ajuste de las partes al todo, de los medios a los fines, o bien se parte de una experiencia carente de toda determinación, la mera experiencia de que hay algo. De acuerdo con el tipo de experiencia inicial, nos movemos en el argumento físico-teológico o en el argumento cosmológico. Por el contrario, si el punto de comienzo de la demostración son los conceptos, en concreto el concepto de *ens realissimum,* de ente sumamente perfecto, estamos ante el argumento ontológico, tal como lo llama Kant por primera vez en esta obra.

El carácter supuestamente exhaustivo de cada división dicotómica garantiza que la clasificación sea completa. Aspecto muy importante porque a continuación Kant procede a mostrar el error en que incurre cada una de estos tres intentos. De conseguirlo, y supuesto el carácter completo de la enumeración de las pruebas posibles para demostrar la existencia de Dios, habría probado completamente el fracaso de la teología natural de carácter dogmático. Solo quedaría abierta para ser explorada la vía de la razón práctica.

A la vista de esta clasificación de los argumentos para demostrar la existencia de Dios, surge inmediatamente la cuestión de en dónde, dentro de la clasificación anterior, cabe encuadrar el único argumento posible para demostrar la existencia de Dios que acepta Kant en su escrito de 1763. Hay que admitir que en la obra precrítica de este título adelanta mucho de lo que será su posición madura. En ocasiones la anuncia del modo vago en que se van fraguando las doctrinas en la mente de un pensador, en el lento trabajo de confi-

---

[1] KrV, A 591/B, 619.

guración de las nuevas ideas. Así, en el escrito precrítico mencionado, Kant aduce que ningún otro conocimiento es tan importante para la vida de cada individuo como la existencia de Dios, pero que, en contrapartida, no se requiere, para que este conocimiento surta efecto en la existencia humana, alcanzarlo mediante métodos científicos. Saber que hay Dios es esencial para poder vivir; demostrar que lo hay, no resulta imprescindible[2]. Sin duda, en la mente del filósofo prusiano se está abriendo paso, poco a poco, la necesidad —y la suficiencia, desde cierto punto de vista— de un conocimiento de Dios distinto del que proporciona la razón especulativa. Asimismo la crítica al argumento racionalista por excelencia, ya propuesto por Anselmo a finales del siglo XI, apoyada en la peculiaridad del atributo *existencia* y que alcanzará grandísima fama ya se encuentra plenamente desarrollada en este escrito.

Pero, volvamos a la cuestión planteada. ¿Dónde encuadrar la vía ensayada por Kant en *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios* dentro del esquema clasificatorio de la *Crítica de la razón pura?* Creo que la respuesta es muy sencilla porque Kant establece también en el libro precrítico una clasificación de todas las posibles demostraciones de la existencia de Dios que, salvo en un aspecto de vital importancia para nuestro tema, es fundamentalmente semejante a la que se lee en la *Crítica.* Lo encontramos en el primer epígrafe de la tercera parte. También aquí, en *El único fundamento posible,* Kant distingue aquellas demostraciones que parten «de los conceptos intelectuales de lo meramente posible»[3] y aquellas otras demostraciones que parten de datos empíricos, o sea, de lo *existente.* Por tanto, el punto de partida puede ser, a decir de Kant, lo *existente* o lo *posible.* En el primer caso, hemos de recurrir a la experiencia, única vía de acceso directo a lo existente; en el segundo caso, comenzamos solo con conceptos y desatendemos los hechos. Si nos decidimos por tomar pie en la experiencia, disponemos de dos caminos: Podemos deducir, «partiendo de aquello cuya existencia percibimos, la simple existencia de una causa primera e independiente, y luego, mediante el análisis de este concepto, alcanzar los atributos divinos que le son inherentes»[4]; o, segunda opción, «partiendo de aquello que muestra la experiencia deducir directamente

---

[2] Véase el prólogo a esta obra, BDG, AA 02: 65-66 y sus palabras finales, BDG, AA 02: 163.

[3] BDG, AA 02: 155.

[4] BDG, AA 02: 156.

tanto la existencia de Dios como sus *atributos»*[5]. No es difícil ver que estamos ante la misma dicotomía del Ideal de la razón, cuando se partía de una experiencia indeterminada y se trataba del argumento cosmológico o de una experiencia determinada y se abría ante nosotros el argumento teleológico (o físico-teológico, en el lenguaje del idealismo trascendental). Esta sugerencia queda avalada si continuamos leyendo a Kant. El primero,

> en el que se transita de aquello cuya existencia experimentamos hasta la existencia de una primera causa independiente de él, y, a través del análisis lógico de este concepto se pasa a los atributos mismos que caracterizan lo que podemos denominar Dios[6].

es peculiar, según Kant, de la escuela de Wolff que lo ha popularizado. Sin embargo, a pesar de tan estimables defensores, Kant lo considera totalmente improcedente. Las razones son básicamente las mismas que aparecerán años después en la *Crítica.* Veámoslas rápidamente. Conviene reparar que en esta demostración hay dos pasos, que podemos, siguiendo estrechamente a Kant, esquematizar de este modo:

a) Si existe algo (lo que se conoce mediante una experiencia indeterminada), existe también algo que no depende de ninguna otra cosa[7]. Inferencia correcta, en principio, que prueba que hay una o varias cosas independientes y que permite aventurar que esas cosas independiente son necesarias, si bien esta segunda deducción le plantea algún problema a Kant, pues depende, de un modo que no aclara, del principio de razón suficiente. Pero para nuestros intereses, y también para los de Kant, en este punto es indiferente la solidez de la equivalencia de lo independiente con lo necesario. Aceptemos, pues, este primer movimiento.

El segundo paso de la demostración es mucho más problemático. No debe perderse de vista que se trata de probar la existencia de Dios, que es algo más que el *ens necessarium.* Para ello hay que añadir a la demostración anterior una segunda afirmación.

---

[5] BDG, AA 02: 156.
[6] BDG, AA 02: 157.
[7] BDG, AA 02: 157-158.

b) Si una cosa es absolutamente necesaria, entonces es única y perfecta. Esta equivalencia no puede apoyarse más que en la identificación del *ens realissimum,* donde toda perfección tiene su asiento, con el *ens necessarium.* Expresado de otra manera, se funda en sostener que es contradictorio que el ser sumamente perfecto no exista y, que por tanto, el ser sumamente perfecto es necesario. Es patente que este es el nervio del argumento ontológico, o, para evitar un anacronismo, pues estoy glosando una obra precrítica, del argumento cartesiano, que es la denominación que aquí utiliza Kant[8]. Por ello, el argumento une su suerte al argumento que parte de meros conceptos y es que también en este caso «se construye solo sobre conceptos en los que se cree hallar la existencia de un ser en la identidad o en la contradicción de los atributos»[9].

El segundo principio demostrativo, que parte de una experiencia muy concreta, la de la grandeza del mundo, el orden de sus partes y su magnífica disposición para determinados fines, parece hablar de un creador único, sabio y bondadoso. Demostración muy oportuna y de gran fuerza persuasiva; es «natural y seductora»[10], dice Kant de ella, que solo presenta el notable defecto de no proporcionar una certeza matemática[11]. Por ejemplo, hablará a favor de la gran proba-

---

[8] Lo que en *El único fundamento posible* Kant denomina prueba *ontológica* es la prueba atribuida por Kant a la escuela de Wolff, que posteriormente, en el periodo crítico, preferirá llamar *cosmológica.* Asimismo reserva en el escrito precrítico el título de prueba *cosmológica* a la que, en la *Crítica de la razón pura,* calificará de físico-teológica (véase, BDG, AA 02: 159-160). Bien mirado, las denominaciones de los argumentos demostrativos de la existencia de Dios son más adecuadas en *El único fundamento posible* que en la *Crítica de la razón pura.* La prueba teleológica parte de la comprobación de un mundo estructurado, puesto en orden, en el que resplandece la belleza de la inteligencia de su diseño. Por eso, denominarla *cosmológica* es sumamente oportuno, pues se inicia a partir de la constatación de la existencia de un cosmos y no de un mero universo. Es decir, con otras palabras, la demostración parte de la existencia de un universo ordenado, arreglado, no caótico, como queda connotado al atribuirle el carácter de *cosmos.* Por otra parte, el argumento que se inicia con el dato de la existencia de algo, sin detenerse en cómo es ese algo, merece ser llamado ontológico porque, como dice Kant ya en el escrito de 1763, es una prueba donde se mezclan las consideraciones empíricas (hay algo) con el indispensable análisis de los conceptos; lo que la hace tan merecedora del apelativo de *ontológica* como lo es el mismo argumento cartesiano, que ha de incluirse en ella.

[9] BDG, AA 02: 158.

[10] BDG, AA 02: 160.

[11] BDG, AA 02: 159.

bilidad de que haya un solo creador, pero por grande que sea esta probabilidad es compatible, en la mente del escéptico, con la hipótesis de una pluralidad de creadores.

El giro copernicano no variará, por tanto, el punto de vista de Kant respecto de estos dos argumentos (el cosmológico y el físico-teológico). Repasemos ahora la primera rama de bifurcación. ¿Qué decir del o de los argumentos que parten de lo posible, de ideas del entendimiento, de meros conceptos? Aquí se vuelven más patentes las diferencias con respecto a la clasificación propuesta en la *Crítica de la razón pura.*

Cuando el principio demostrativo se toma de una noción del entendimiento, de un concepto, de lo posible, en definitiva, caben dos posibilidades. En la primera, «se concluye de lo posible como principio la existencia de Dios como conclusión»[12]. En la segunda, a la inversa, «se concluye de lo posible como *consecuencia,* la existencia de Dios como principio»[13]. ¿Qué quiere decir Kant con estas enigmáticas fórmulas? En otros términos, se podría señalar que caben dos argumentos que parten de lo posible (o, lo que es equivalente, del mero concepto). Uno es *a priori* y el otro *a posteriori,* tomando ambas expresiones latinas en un sentido no kantiano, sino en su acepción clásica, diríamos mejor medieval, en cuyo vocabulario funcionan como abreviaciones de fórmulas más largas. Respecto de la existencia de Dios, cabría un argumento *a priori ad posteriorem,* o sea, uno que camine de lo que es primero, de lo que es previo, a lo que es segundo o posterior. Es claro que esta prioridad no ha de entenderse respecto del conocimiento, donde toda prueba sería *a priori,* pues, como no puede ser de otro modo, transita de lo más conocido a lo menos conocido para quien la ejecuta, sino respecto del orden de la naturaleza. Este argumento parte de lo que es primero, la posibilidad de la existencia de Dios, para llegar a deducir la actualidad de su existencia. Es el argumento cartesiano, en el lenguaje kantiano precrítico. Si el ser sumamente perfecto es posible, entonces necesariamente existe. Que el ser sumamente perfecto sea posible implica que todos sus atributos sean mutuamente compatibles. Como entre estos atributos está la existencia, de su mera posibilidad se infiere su actualidad. Es el tercer argumento que Descartes ofrece en las *Meditationes de prima philosophia* y, de manera esquemática, aparece como tal en Leibniz:

---

[12] BDG, AA 02: 156.
[13] BDG, AA 02: 156.

Así solo Dios (o el ser necesario) tiene el privilegio de que es preciso que exista si es posible. Y como nada puede impedir la posibilidad de lo que no encierra ningún límite, ninguna negación, y, por consiguiente, ninguna contradicción, esto basta para conocer la existencia de Dios a priori[14].

Como ya vimos muy someramente en la crítica al argumento de Wolff, Kant rechaza esta demostración cartesiano-leibniziana en lo esencial por las mismas razones por las que lo hará en la *Crítica de la razón pura:* la existencia no es un predicado real, parangonable a cualquier otro, como presupone el texto de la *Monadología.* No pasa de ser más que un mero atributo lógico que no añade nada al concepto del que se predica. Solo dice de este concepto que tiene ejemplares, que está instanciado en el mundo.

Ya en 1763, dieciocho años antes de la primera *Critica,* Kant tiene muy claro que es preciso rechazar sin paliativos tanto el argumento cartesiano como el de la escuela de Wolff:

> De los cuatro principios demostrativos concebibles que hemos agrupado en dos tipos principales, tanto el de la prueba cartesiana como aquel que partiendo de un concepto de experiencia de la existencia se construye mediante el análisis del concepto de un ser que no depende de los demás, son falsos y del todo imposibles; es decir, no es que les falte el debido rigor, sino que no demuestran nada[15].

Del tercer argumento, el físico-teológico en la terminología crítica, dice de él que: «encierra un firme y bellísimo principio demostrativo de la existencia de Dios; solo que jamás podrá gozar de la fuerza de una verdadera demostración»[16]. La situación, repitámoslo una vez más, es como en la *Crítica,...* salvo que queda una cuarta posibilidad mencionada en la clasificación de los principios demostrativos y que, después, aparentemente desaparecerá en el periodo idealista.

Esa cuarta posibilidad es la que ahora tenemos que explorar. Como se ha dicho, en ella se parte de «las posibilidades de las cosas tomadas como consecuencias y se deduce de ellas la existencia de

---

[14] Leibniz *Monadologie,* § 45.
[15] BDG, AA 02: 162.
[16] BDG, AA 02: 162.

Dios entendido como principio»[17]. Es un argumento *a posteriori,* en un sentido, en el de la filosofía medieval; en otro sigue siendo *a priori* porque no parte de una experiencia, ni determinada ni indeterminada. Antes de examinarlo tal como Kant lo formula con mayor detalle, y para facilitar su comprensión, repasemos si se han propuesto a lo largo de la historia de la filosofía argumentos similares. Kant sobre ello guarda un extraño silencio. Si bien no lo propone como un argumento original suyo, no menciona ningún otro autor, a diferencia de las menciones de la escuela de Wolff o de Cartesius, que son denominaciones que le han servido para calificar otros argumentos y orientar así a sus lectores. Sin embargo, es sencillo encontrar precedentes del argumento kantiano *a posteriori* que parte de la posibilidad. Por lo que yo sé, el primer ejemplo inequívoco en que se propone un argumento semejante es Duns Escoto. Como en el caso de Kant, también el filósofo escolástico, antes de ofrecer su demostración, examina otros argumentos. Comienza por la demostración que para entendernos podemos llamar anselmiana o cartesiana. Y, de la misma manera que Kant, la rechaza, aunque por motivos muy diferentes, pues considera que la existencia es un atributo real. Asimismo considera un argumento equiparable al de la escuela de Wolff. Y es asimismo negado como argumento definitivamente válido. Las razones de Duns Escoto no dejan de presentar interés. Las va a repetir a lo largo de sus obras de un modo bastante uniforme, por lo que nos será suficiente atender a la manera en que las expone en su tratado *De primo principio.* Si partimos como punto inicial de la argumentación de la existencia de un mundo, sostiene el filósofo escocés, entonces la premisa del argumento será contingente y, en consecuencia, la demostración que en ella se apoye, no alcanzará la seguridad de los silogismos científicos que, de acuerdo con los *Segundos Analíticos,* tienen que contar con premisas necesarias. La física no proporciona tales premisas y, por tanto, el argumento *a posteriori* que parte de la existencia del mundo no alcanza la certeza deseable. Este escrúpulo metodológico es recogido por Kant quien afirma: «La percepción de cosas contingentes no puede proporcionarnos ningún principio demostrativo eficaz para llegar a conocer, a partir de ellas mismas, la existencia de aquello que es imposible que no exista»[18]. Volvamos ahora a Escoto, ¿cómo proce-

---

[17] BDG, AA 02: 157.
[18] BDG, AA 02: 162.

der entonces? ¿Cómo encontrar un argumento *a posteriori* que lleve a Dios sin partir de lo contingente? La sutileza escotista vuelve a aparecer en este asunto. Si bien el mundo es contingente, o sea, es posible y no necesario, sin embargo, su contingencia no es un mero azar. Rozando la paradoja, se podría decir que el mundo es contingente por necesidad; existe contingentemente, pero es necesario que pueda existir. Dicho de otra manera, es *necesariamente posible.* Obtenemos así un punto de partida radicalmente distinto, de la mera constatación de que hay algo. Por tanto, ya no se trata de remontarse desde un ente contingente a un ente necesario. Se parte ya de una necesidad: la de la posibilidad del mundo. Bajo esta perspectiva se ve con facilidad que el argumento ensayado por Escoto ya no requiere de un dato sensorial inicial, por ejemplo, «en el mundo hay cosas que se mueve». Es un argumento que se apoya exclusivamente en el mundo de los conceptos. Se trata, pues, de una prueba *a priori* en el sentido de que no precisa del contacto inicial con la experiencia. Ahora bien, los entes meramente posibles reclaman una causa de su posibilidad (por supuesto, también de su eventual actualidad o realidad, pero esto por ahora no nos interesa). Lo meramente posible no puede actuar, causar nada. La causa de la posibilidad del mundo ha de ser el ente necesario. Y el ente necesario únicamente lo puede ser el ente infinito, que no tiene límites, o sea, ninguna posibilidad no actualizada. Recordamos esta argumentación porque, en mi opinión arroja luz sobre la compleja demostración kantiana, que luego repasaremos con mucha brevedad, recogida en *El único fundamento posible.*

Al lado de la prueba de Duns Escoto y sin pretensión de exhaustividad, merece ser mencionada también la primera demostración cartesiana de la existencia de Dios propuesta en las *Meditationes de prima philosophia,* donde busca la causa de la idea de Dios que el meditador tiene en su mente. Es una argumentación *a posteriori* en el sentido de que busca la causa de una idea, entendida no como una realidad formal, como un *modo* de la *res cogitans,* sino en su realidad objetiva, como mera idea. También en este aspecto hay una aproximación a la demostración kantiana supuesta la equivalencia de *posibilidad* e *idea*. Otro precedente claro es Leibniz, que en varios pasajes atribuye textualmente a Dios la función de causa de las posibilidades, como ocurre en el epígrafe 43 de *La Monadologie:*

> También es verdad que en Dios radica no solo el origen de las existencias, sino también el de las esencias, en tanto que reales, o de lo que de real hay en la posibilidad. Y esto es así porque el

> Entendimiento de Dios es la región de las verdades eternas, o de las ideas de las que ellas dependen, y que sin Él no habría nada real en las posibilidades, y no solo nada de existente, sino tampoco nada de posible[19].

Hay también que notar además que Kant había expresado o reiterará su argumento a partir de la posibilidad en otras obras suyas del período precrítico como son la *Nova Dilucidatio* (1755) o en la *Dissertatio* (1970).

Esquematicemos el argumento de Kant. Se procede a través de cinco etapas: Primero, es posible que haya algo. Segundo, necesariamente algo es posible. Tercero, toda posibilidad presupone algo existente. Cuarto, toda posibilidad presupone algo necesario. Por tanto, a partir de estos cuatro puntos, se concluye *que existe un ser absolutamente necesario.* Quinto, el ser absolutamente necesario es único en su esencia, simple en su sustancia, espiritual en su naturaleza, eterno en su duración, inmutable en su modo de ser, etc., luego es Dios.

Veamos rápidamente estos puntos sin entrar en ningún momento en su legitimidad. Primero, se demuestra que es posible que haya algo. La demostración se realiza por reducción al absurdo. Supongamos que no es posible que haya algo. O sea, aceptemos que es imposible que haya algo. Si se me permite jugar con la curiosa doble negación española: demos provisionalmente por válido que es necesario que no haya nada. La imposibilidad de que haya algo puede ser una imposibilidad lógica o real. Resulta oportuno abrir aquí un paréntesis para recodar que Kant distingue dos tipos de imposibilidades. La imposibilidad lógica consiste en que se atribuye a una cosa un predicado que la contradice, esto es, que contradice otros predicados que se le atribuyen también, como cuando decimos que un triángulo posee cuatro ángulos o cuatro lados. Un triángulo cuadrilátero es un imposible lógico. Tal como se ha recordado, como la *existencia* no es un predicado que determine a su sujeto, que le añada algo, cuando se habla de la imposibilidad de que haya algo, no se puede uno estar refiriendo a la imposibilidad lógica, por razones similares a las que llevan a Kant a rechazar el argumento cartesiano para probar la existencia de Dios. En palabras de Kant: «La existencia no es ningún atributo, y la supresión de la existencia no supone ninguna negación de un atributo que ocasione la supresión de algo

---

[19] *Monadologie,* § 43.

en una cosa y la aparición de una contradicción interna»[20]. Ahora bien, la contradicción lógica, la que se produce por conculcar el principio de contradicción, no es la única que tiene en cuenta Kant. La noción de posibilidad es doble ya en la *Nova dilucidatio.* Pues aparte de la compatibilidad de la cosa pensada con el principio de contradicción, que acabamos de ver, que Kant la llama lo formal de la posibilidad y también lo lógico de la posibilidad, se halla igualmente otra posibilidad u otro elemento de la posibilidad. En la medida en que esa relación de congruencia o incongruencia con el principio de contradicción supone cosas, compatibles o incompatibles, la posibilidad presenta igualmente un componente material o real. Por consiguiente, la posibilidad desaparece no solo cuando surge la contradicción, sino también cuando no hay nada pensable. Y es que Kant entiende la posibilidad como *pensabilidad.* Ciertamente lo contradictorio rehúye ser pensado, esquiva ser concebido. Pero igualmente escapa al pensamiento la ausencia de toda materia que pensar, de todo dato pensable. Expresado de otra manera, lo imposible es lo impensable, de la misma forma que, por contraposición, todo lo pensable es posible, y viceversa. Se acaba de decir que lo contradictorio no se deja pensar y, por esta razón, lo contradictorio es declarado imposible. Pero, aunque todo lo contradictorio es imposible, no todo lo no contradictorio es posible. Frente a Leibniz y el racionalismo en general, Kant cree que *ser contradictorio* no es la definición adecuada de lo imposible. Evitar la contradicción es condición necesaria, pero no suficiente, de la posibilidad. Por esta razón, como señala Kant de forma expresa, la posibilidad desaparece asimismo «no solo cuando tiene lugar una contradicción interna o imposibilidad lógica, sino también cuando no hay ninguna materia ni dato alguno que se ofrezca al pensamiento»[21]. Sin materia, no hay nada pensable. Que no haya nada, la ausencia de todo objeto es impensable. ¿Qué se piensa al pensar que no hay nada? Por esta razón, que no haya nada es imposible. No por constituir un estado de cosas contradictorio, pues la ausencia de todo elimina naturalmente la posibilidad misma de la contradicción, sino por configurar un estado de cosas vacío, carente de materia pensable, no hay ni siquiera lo mínimo para que surja la contradicción.

Con esta argumentación se concluye, entonces, que la hipótesis de partida, «es imposible que haya algo» es rechazable y que, por

---

[20] BDG, AA 02: 81.
[21] BDG, AA 02: 78.

consiguiente, su negación, la posibilidad de que haya algo, tiene que ser admitida. Ahora bien, puesto que es innegable la posibilidad de que haya algo, expresado de otro modo, es imposible que no haya nada, hemos de admitir en consecuencia la necesidad de esa posibilidad; que constituye el segundo paso de la demostración kantiana.

El tercer paso de la prueba consiste en transitar desde la necesidad de la posibilidad de que haya algo al reconocimiento de un ente existente. Como se acaba de ver toda posibilidad presupone algo real, que, a su vez, exige algo existente *(wirkliches).* Esto «es aquello por lo que y en lo que todo ente pensable es dado»[22]. Si se suprime este elemento, queda suprimido *eo ipso* todo lo posible. «El decir que no existe nada es tanto como decir que no hay absolutamente nada; y el añadir, a pesar de ello, que hay algo posible resulta evidentemente contradictorio»[23]. Ahora bien, si algo es tal que su supresión o negación destruye toda posibilidad, ese algo es necesario. Esta afirmación se apoya en que, como se vio, es imposible que no haya posibilidad y, por tanto, es imposible la negación de la condición de la posibilidad. En consecuencia, la posibilidad implica un ser absolutamente necesario; acabamos de dar el cuarto paso.

El último paso, quizá el más delicado, supone trasladarse de la aceptación de un ente necesario nada menos que a un Dios. Dicho de otra manera, mostrar que el ente necesario posee los atributos teístas de la divinidad. Con la dificultad añadida de que esta justificación ha de obviar la argumentación inherente a la prueba cartesiana de pasar del reconocimiento de un ente necesario a un ente sumamente perfecto, que se apoya supuestamente en la conversión, válida excepcionalmente en este caso, de la proposición «el ente necesario es el ente sumamente perfecto», que reposa, en definitiva, en la tesis de que la existencia es un predicado real, una perfección equiparable a cualquier otra. Y es que, conviene recordar una vez más, que esta última parte del argumento cartesiano es rechazada por Kant no solo en el Ideal de la razón, sino asimismo y por razones básicamente similares, en *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios.* Kant puede esquivar el peligro de hacer reposar el argumento de la posibilidad en el argumento cartesiano porque el ente necesario al que se ha llegado tiene que dar cuenta de toda rea-

---

[22] BDG, AA 02: 83.
[23] BDG, AA 02: 78.

lidad. El ser necesario contiene «el fundamento último real de todas las demás posibilidades»[24].

Por razones de tiempo, permítaseme no detenerme en este último paso y continuar al siguiente problema: ¿Qué fue de esta demostración, que cabe denominar argumento a partir de la posibilidad, una vez producido el giro copernicano?

Ya hemos adelantado que desaparece del elenco de demostraciones posibles de la existencia de Dios y esta desaparición es tanto más problemática cuanto que, como ya se ha dicho varias veces y se intenta esquematizar en la figura 1, en *El único fundamento posible para demostrar la existencia de Dios* se encuentra una clasificación parecida, únicamente diferente porque se añade, y no por mero amor a la simetría una rama más, precisamente la que acoge el argumento a partir de la posibilidad. En segundo lugar, porque en el escrito precrítico se hallan prefiguradas con toda nitidez las refutaciones a las tres demostraciones que se admiten como las únicas posibles en la *Crítica de la razón pura.* ¿Ha desaparecido enteramente en esta obra toda referencia al argumento de la posibilidad? ¿No hay en otras obras del periodo crítico mención alguna a este argumento?

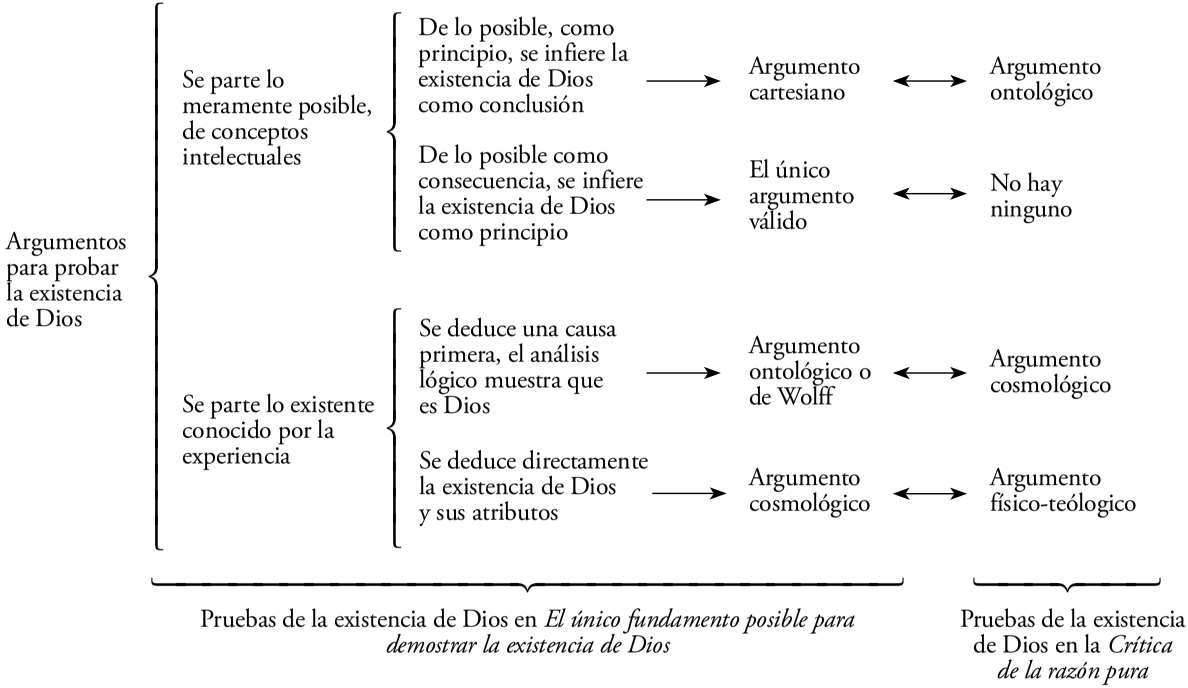
Comencemos por esto último. En sus lecciones sobre filosofía de la religión de Pölitz, recuérdese que son del curso 1783/84, señala Kant: «Aquí se muestra que de todas las pruebas posibles, la que nos proporciona mayor satisfacción es el argumento que sostiene que si se suprime el ser original eliminamos al mismo tiempo el sustrato de la posibilidad de todas las cosas»[25].

Es una referencia inequívoca al argumento recogido casi veinte años antes en *El único fundamento posible.* Pero la satisfacción que esta prueba le proporciona es ahora limitada. «Pero incluso esta prueba no es apodícticamente cierta, pues no puede establecer la necesidad objetiva del ser originario, sino que establece únicamente la necesidad subjetiva de aceptar semejante ser»[26]. Añade que la prueba es irrefutable nada menos porque «tiene su fundamento en la naturaleza de la razón humana»[27]. El texto citado de estas lecciones nos da la pista para comprender cómo el argumento precrítico no desaparece del pensamiento kantiano, como se podría suponer,

---

[24] BDG, AA 02, 83.
[25] V-Th/Pölitz, AA 28, 1034.
[26] Ibíd.
[27] Ibíd.

Figura 1. Clasificación de las pruebas de la existencia de Dios



sino que, antes bien, permanece en él aunque transformado en un argumento peculiar, de índole trascendental.

> Pero toda *cosa* se halla igualmente, desde el punto de vista de su posibilidad, sometida al principio de la *completa* determinación según la cual tiene que convenirle uno de cada par de predicados opuestos, en la medida en que hayan sido confrontados con sus contrarios *todos* los predicados *posibles* de las *cosas.* Este principio no se basa simplemente en el de contradicción, ya que además de considerar la relación entre dos predicados opuestos, tiene en cuenta la relación de cada cosa con la *posibilidad total* en cuanto conjunto de todos los predicados de las cosas; al presuponer tal posibilidad total como una condición a priori, el principio representa cada cosa como si derivara su propia posibilidad del grado en que participa de esa misma posibilidad total[28].

Este pasaje muestra que Kant sigue aceptado la necesidad de un fundamento formal y otro material de la posibilidad. Este último concierne al contenido o materia de la posibilidad. Un fundamento que contiene *a priori* los datos de cada cosa posible. Pero hay más. Este fundamento material de la posibilidad es puesto en inmediata relación con Dios, como *ens realissimum,* pero que ahora es tenido «como un ideal transcendental que sirve de base a la completa determinación que encontramos necesariamente en todo cuanto existe»[29].

La idea de *ens realissimum* es la de un ente que contiene toda realidad, de la que las demás cosas participan en mayor o menor grado. Los conceptos de todos los demás entes no pasan de ser limitaciones de este concepto. De este modo, cabe decir que todas las posibilidades se derivan de la posibilidad originaria, o dicho de otro modo, de Dios. En la *Crítica de la razón pura* sigue teniendo vigencia el argumento de la posibilidad, si bien en esta obra es leído, naturalmente, en clave transcendental. Dios deja de ser un principio constitutivo, para convertir en un principio meramente regulativo. Pero, a mi juicio, la dificultad que yo proponía al principio se sigue manteniendo. Claro está que Dios no puede ser más que un principio regulativo si la Analítica Transcendental es correcta. Pero la Dialéctica es presentada por Kant, digámoslo así, como una demostración *a posteriori,* y en cierto modo superflua, de los resultados de la Analítica, como un recordatorio de los extravíos de la razón cuando

---

[28] KrV, A 572/B 600.
[29] KrV, A 576/B 604.

esta desobedece las cautelas derivadas del análisis transcendental del conocimiento. Se podría decir que, de alguna manera, Kant juega con dos barajas para establece los resultados principales de su crítica. Por un lado, muestra la imposibilidad de la metafísica a partir de su análisis del conocimiento humano, necesitado siempre de la conjunción de lo *a priori* y lo *a posteriori.* Para remachar esta negatividad, recurre a desmantelar los intentos de llevar a cabo una metafísica. Se entiende que ambos caminos llevan al mismo lugar y que son independientes, que uno cualquiera de ellos bastaría para obtener el resultado apetecido. Pero esta breve reflexión sobre el argumento propuesto en *El único fundamento posible* pone entredicho esta suposición y plantea un dilema. Y es que o bien Kant (o los kantianos) son capaces de mostrar dónde yerra el argumento de la posibilidad, sin utilizar los resultados de la Analítica, o bien Kant (o los kantianos) han de reconocer que hay más argumentos para probar la existencia de Dios mediante la razón especulativa de los que se sostiene al comienzo del Ideal de la razón y que no todos ellos tienen en sí mismos la marca clara de su error.

Lectura kantiana del *Génesis* como texto teológico-político

Salvi Turró
UB
salvi.turro@ub.edu

En 1786 J. E. Biester, director del *Berlinischer Monatschrift,* a raíz de las *Cartas a M. Mendelssohn sobre la doctrina Spinoza* publicadas por Jacobi el año anterior y con el beneplácito del ministro prusiano von Zedlitz[1], emprendía una ofensiva editorial contra los nuevos autores cuyas tesis significan «la ruina y el escarnio de todo conocimiento racional [...] y la invitación intolerante a aceptar la religión positiva como salida única, necesaria y adecuada a todo hombre racional»[2]. Emplazaba así a los «hombres que han tenido

---

[1] Para el contexto histórico-cultural del momento véase: K. Vorländer, *Kants Leben,* Hamburg, Meiner, 1986[4], pág. 153 y sigs.

[2] J. E. Biester a Kant, 11 de junio de 1786 (Ak, X, 454). Ya Mendelssohn se había expresado en términos parecidos: «En general este escrito del Sr. Jacobi es un combinado curioso, un parto casi monstruoso: la cabeza de Goethe, el cuerpo de Spinoza y los pies de Lavater» (M. Mendelssohn a Kant, 16 de octubre de 1785; Ak, X, 414). Citamos los textos kantianos según el criterio habitual: la primera crítica por la paginación de sus dos ediciones; el resto de obras según la edición de la Academia [Ak, volumen en cifras romanas, página en árabes]; las traducciones son todas mías.

hasta ahora el pulso filosófico en sus manos y han sido reconocidos con agradecimiento por el público ilustrado como guías fiables y experimentados» e invitaba especialmente a Kant, «hombre eminente de quien puede esperarse una fundada e instructiva lección»[3], a replicar públicamente a aquellos «exaltados filosóficos [que] se extravían con tanto ardor»[4]. El de Königsberg recogió el guante publicando el 1786 dos artículos en la revista berlinesa: en enero *Conjeturas sobre el inicio de la historia humana* [CIH], en octubre *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* Si en el segundo opúsculo Kant se enfrenta directamente a Jacobi oponiendo, a su fideísmo intuicionista, la racionalidad práctica y sus postulados, en el primero Kant concluye su polémica del año anterior con otro de los *Schwärmer:* Herder y, en concreto, su comprensión de la historia, cultura y destino de la humanidad[5].

CIH desarrolla una interpretación del *Génesis* en respuesta al intento de Herder de exponer la creación y los orígenes de la historia en base a una exégesis poético-teofánica de aquel texto[6]. De entrada Kant reconoce que su mismo intento de buscar en la Escritura una explicación del inicio de la historia, merecería calificarse de «esbozo de novela», «mera fabulación», «movimiento permitido a la imaginación» o «recorrido efectuado sobre las alas de la imaginación»[7]: términos todos ellos próximos a los que había utilizado el año anterior para criticar e ironizar sobre la metodología empleada por la filosofía de la historia del exalumno[8]. Si la hermenéutica que ahora presenta

---

[3] J. E. Biester a Kant, 11 dejunio de 1786 (Ak, X, 455).

[4] Ibíd. (Ak, X, 454).

[5] En efecto, tanto la *Idea para una historia universal en intención cosmopolita* de 1784 como las reseñas de 1785 a Herder son igualmente una réplica a la obra empezada a publicar por su exalumno en 1784, las *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad.*

[6] Herder había publicado en 1774 el primer volumen de su ensayo *Testimonios más antiguos sobre la historia humana,* donde exponía la existencia de una revelación originaria de Dios a la humanidad de la que quedarían vestigios esotéricos en las lenguas orientales y especialmente en el *Génesis.* El libro había provocado ya una dura respuesta crítica de Kant en cartas a Hamann, crítica no exenta de ironía: «pues yo, pobre hijo de la tierra, no estoy organizado en absoluto para el lenguaje de Dios *de la razón intuitiva*» (Kant a Hamann, 6 de abril de 1774; Ak, X, 156). Al retomar Herder parte de aquel proyecto en los capítulos V-VII del libro X de sus *Ideas,* Kant, a la crítica al exalumno en las recensiones del año anterior, añade ahora una interpretación alternativa del texto bíblico.

[7] CIH (Ak, VIII, 109).

[8] Leemos, en efecto, en las reseñas críticas a la obra de Herder: «el espíritu de nuestro ingenioso y persuasivo autor muestra en este escrito su ya reconocida origi-

escapa de algún modo a tales valoraciones es porque, aun pudiendo valerse de la imaginación, somete la Escritura al único criterio que permite leerla como fuente de discurso verosímil («conjeturable»): la razón, la experiencia o el concepto[9]. El *Génesis* es digno de consideración especulativa solo cuando se lo ilumina desde la antropología pragmático-transcendental —primera parte del artículo— o desde la doctrina jurídico-política —segunda y tercera partes—: en ambos casos desde la razón en tanto que reguladora de los presumibles datos históricos suministrados por el relato bíblico[10]. Podría decirse que, en este artículo de 1786, la atención que Kant, gracias a Jacobi, ha dirigido a Spinoza, le permite adoptar una hermenéutica próxima al *Tractatus theologico-politicus* para corregir los excesos de la *Schwärmerei:* eso sí, sustituyendo la racionalidad unívoca de Spinoza por el papel regulador de la razón en su uso práctico.

Kant, en la tercera parte de CIH, se refiere al capítulo IV de *Génesis:* el relato de la «genealogía» de la civilización como resultado

---

nalidad» *(Recensiones a Herder;* Ak, VIII, 45); «es como si su genio no solo reuniera ideas del amplio campo de las ciencias y las artes para mejorarlas con otras de más fácil comunicabilidad, sino que, según cierta ley de *asimilación* (para emplear su expresión), las transformara a su modo en una forma de pensar específicamente propia» (ibíd.); «por eso, podría perfectamente suceder que lo que él [Herder] llama "filosofía de la historia de la humanidad" fuera algo completamente distinto de lo que se acostumbra a entender por tal nombre: no una precisión lógica en la determinación de los conceptos o una cuidadosa diferenciación y comprobación de los principios, sino una mirada omniabarcante sin detenerse en nada, una gran sagacidad en la búsqueda de analogías y en el uso de una osada imaginación, todo ello junto con la habilidad para captar su objeto, mantenido siempre en una oscura lejanía, mediante sentimientos y sensaciones» (ibíd.); «pero tampoco queremos examinar aquí si el espíritu poético que anima la expresión no habrá penetrado en ocasiones en la filosofía del autor, si aquí y allá los sinónimos no valen por explicaciones y las alegorías por verdades, si, en lugar de pasos vecinales entre el terreno del lenguaje filosófico y la región del poético, no se han invertido completamente los límites y los territorios de ambos» (ibíd.; Ak, VIII, 60).

[9] «eine der Einbildungskraft in Begleitung der Vernunft [...] Bewegung» (CIH; Ak, VIII, 109); «mein Zug, den ich auf den Flügeln der Einbilgundgskraft, oblgeich nicht ohne einen durch Vernunft an Erfahrung geknüpfen Leitfaden, tue» (CIH; Ak, VIII, 109-110); «der Weg, den Philosophie nach Begriffen nimmt» (CIH; Ak, VIII, 110).

[10] Tal como ya se anunciaba en la contraposición de títulos de 1784 —Herder, *Ideas...;* Kant, *Idea...*—, solo con el uso de la razón como instrumento regulador puede transformarse una mera asociación de «ideas» (imaginativo-poéticas) en una «idea» o unidad sistemática justificable argumentativamente. Véase mi estudio: S. Turró, *Lliçons sobre historia i dret a Kant,* Edicions Universitat Barcelona, 1997, pág. 19 y sigs.

de la vida ciudadana inaugurada por los descendientes de Caín. La interpretación kantiana eleva aquella narración a modelo de inteligibilidad de la historia humana en general, estableciéndose así una equivalencia esencial entre historia (o civilización) y cultura ciudadana (o estado) que recorre todo el artículo. En este punto, la literalidad de la narración bíblica ofrece a Kant elementos plenamente acordes tanto con su concepción de la cultura como del derecho:

- La agricultura va tan ligada a la vida sedentaria que «con esta forma de vida los hombres ya no podían dispersarse más en clanes familiares, sino que habían de unirse y erigir poblados»[11]: y, en efecto, Henoc, hijo del agricultor Caín y no del pastor Abel, «construyó una ciudad» (Gn. 4,17)[12].
- Entre los ciudadanos descendientes de Henoc se hallan «cuantos tocan la cítara y la flauta» (Gn. 4,21) y «los forjadores del cobre y el hierro» (Gn. 4,22). Es, pues, a partir de la reunión urbana que «tuvo que salir la *cultura* e iniciarse el *arte,* tanto el del lenguaje como el de la industria»[13].
- La referencia al código de venganza pronunciado por Lamek[14], también descendiente de Henoc, permite a Kant hacer ver que la relación existente entre agricultura y propiedad-defensa de la tierra[15] implica necesariamente la aparición en la ciudad de unos primeros rudimentos de legalidad que determinan el desarrollo ulterior del derecho: «surgió también una disposición para la constitución civil y la justicia pública: de entrada solo en vistas a las acciones más violentas, cuya venganza ya no queda en manos del individuo como en el estado salvaje sino en las de un poder legal apoyado por todos, esto es, en una especie de gobierno sobre el cual no se ejerce ningún poder»[16].

---

[11] CIH (Ak, VIII, 119).

[12] Citamos el *Génesis* según la versión española de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009[4]).

[13] CIH (Ak, VIII, 119).

[14] «Yo maté un hombre por una herida que me hizo y a un muchacho por un cardenal que recibí. Caín será vengado siete veces, mas Lamek lo será setenta y siete» (Gn. 4, 23-24).

[15] «La agricultura [...] exige también alojamiento permanente, propiedad de la tierra y poder suficiente para defenderla» (CIH; Ak, VIII, 118).

[16] CIH (Ak, VIII, 119).

En suma, el relato mítico coincide con los principios reguladores-interpretativos de la experiencia histórica diseñados en *Idea de la historia* de 1784: sitúa el origen de la humanidad en la aparición de las disposiciones técnico-culturales tendentes al despliegue de la racionalidad (tesis II)[17] y fija como meta de la especie la resolución jurídicamente reglada de los conflictos entre los individuos (tesis V)[18]. En la medida que se da tal coincidencia —y no por ninguna aproximación poética o teofánica—, el *Génesis* ofrece un cuadro lo suficientemente consistente como para ser considerado «inicio conjeturable» de la historia humana. Con ello, se hace patente una tesis fundamental, común también al relato bíblico y a la comprensión kantiana del hombre: que la racionalidad no es tanto un «estado» cuanto un «proceso» de autoformación[19]; que el despliegue de la razón-cultura solo puede ser resultado del esfuerzo y del trabajo[20]; y que, por tanto, la historia avanza por la vía de la dificultad (o del mal) y no por la de la felicidad (o el bien)[21]. Especialmente la contraposición bíblica entre pastores nómadas y agricultores urbanos sirve a Kant para este propósito:

- «La vida de los pastores no solo es más tranquila, sino que proporciona también el alimento más seguro [...], mientras que la agricultura o el cultivo es mucho más fatigoso e inseguro al depender de la inestabilidad del clima»[22]: por eso el narrador del *Génesis* nos dice que el agricultor consideraba al pastor como favorecido por el cielo y lo envidiaba[23].

---

[17] *Idea de la historia* (Ak, VIII, 18-19).

[18] Ibíd. (Ak, VIII, 22-23).

[19] Comprensión que, arrancando de Lessing *(La educación del género humano),* caracteriza toda la filosofía clásica alemana, especialmente Fichte y Hegel. Kant lo expresa magistralmente en esta observación: «A fin de indicar al hombre su clase en el sistema de la naturaleza animada y caracterizarlo no nos queda más que esto: tiene un carácter tal que se crea a sí mismo, dado que es capaz de perfeccionarse según los fines que él mismo se propone y que, partiendo de sí mismo como animal dotado de *razonabilidad* (animal rationabile), puede llegar a ser un animal *racional* (animal rationale)» *(Antropología;* Ak, VII, 321).

[20] Recuérdese al efecto la «dialéctica» del esfuerzo, el trabajo y el antagonismo perfilada en las tesis II-IV de *Idea de la historia:* véase el comentario de A. Philonenko al respecto *(La théorie kantienne de l'histoire,* París, Vrin, 1986, pág. 88 y sigs.)

[21] En la réplica a Rousseau, en la segunda parte de nuestro artículo, Kant escribe: «la historia de la *naturaleza* comienza pues por el bien, ya que es la *obra de Dios;* la historia de la *libertad* por el mal, pues es *obra del hombre*» (CIH; Ak, VIII, 115).

[22] CIH (Ak, VIII, 118).

[23] Ibíd., donde Kant remite directamente al relato bíblico: «también Abel hizo una oblación de los primogénitos de su rebaño y de la grasa de los mismos. Yahvé

- Pero, a pesar de esta apariencia de bendición divina en la simplicidad y felicidad de la vida pastoril, la civilización y la cultura pasan por los cainitas: las artes y el derecho de la ciudad representan ciertamente la *via difficilior* para el hombre individual, obligándole a esforzarse y abandonar la Arcadia feliz, pero constituyen el único marco que posibilita el desarrollo de la razón y, por tanto, el destino de la especie humana.

Resulta así una inversión en la lectura piadosa de Gn. 4: si el buen Dios de la religión popular es valedor de la inocencia quasi-paradisíaca de Abel, la naturaleza-providencia supuesta necesariamente por la reflexión filosófica[24] se inclina por el partido contrario: por el camino del antagonismo —y, por tanto, del «mal»— emprendido por los descendientes de Caín. Si la desigualdad y la competencia urbanas no hubieran despertado el esfuerzo de superación, el hombre se habría adormecido indefinidamente en la cuna de un primitivismo indolente.

La crítica kantiana a la vida paradisíaco-pastoril, lo es también a su contemporaneidad (Rousseau, Herder) que, lamentándose por los inconvenientes de la civilización, añora una confusa originariedad natural «pura»: la admiración *à la mode* por los recién descubiertos habitantes de Taití[25] o por los Robinsones de los mares del

---

miró propicio a Abel y su oblación, mas no miró propicio a Caín y su oblación, por lo cual se irritó Caín en gran manera y se abatió su rostro» (Gn. 4,4-5).

[24] Este tema kantiano, que retoma ciertamente la teodicea de Leibniz y constituye así el eslabón entre este y la filosofía hegeliana de la historia, si bien ya aparece esbozado en *Idea de la historia* de 1784, no será explicitado en todos sus supuestos metodológicos hasta la tematización del Juicio reflexionante teleológico y la «dialéctica» entre mecanicismo y finalismo de la tercera crítica. Un buen resumen final del estatuto y límites de la noción de naturaleza-providencia es expuesto por Kant en 1795: «por eso [la gran artista *naturaleza]* se denomina *destino* en tanto que necesidad de una causa que nos es desconocida en su ley de efectuación, *providencia* en consideración a su finalidad en el curso el mundo, en tanto que sabiduría profunda de una causa más alta que se dirige al fin final objetivo del género humano y predetermina el curso del mundo [...]. El uso de la palabra *naturaleza* cuando, como aquí, se trata meramente de teoría (no de religión), es también más adecuado para los límites de la razón humana (que ha de mantenerse, respecto a la relación de los efectos y las causas, en los márgenes de la experiencia posible) y *más modesto* que el de una *providencia* cognoscible por nosotros, expresión con la que uno se coloca temerariamente las alas de Ícaro para poder acercarse al secreto de su intención inescrutable» *(La paz perpetua;* Ak, VIII, 360-362).

[25] Tal es, en efecto, una de las críticas capitales que Kant dirige a la filosofía de la historia de Herder: «el autor piensa ciertamente que si los felices habitantes de Taití no hubieran sido nunca visitados por las naciones civilizadas y hubieran sido

sur[26] son buena prueba de ello. Para Kant, los defensores de los paraísos perdidos e incontaminados por la cultura no hacen más que poner el destino el hombre en un bienestar tan inmediato y simple que rebajan la humanidad al nivel de mera criatura animal. No es simplemente la «felicidad» lo que constituye el fin de la humanidad sino, en todo caso, la «dignidad de ser feliz»[27]; y tal dignidad moral exige el máximo desarrollo de las capacidades racionales y no su anquilosamiento en una felicidad como la de las ovejas y bueyes. Solo con la emergencia de la *civitas* (ciudad, civilidad, civilización) se despiertan en la humanidad «aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón»[28] y que la naturaleza-providencia *ab initio* ha destinado teleológicamente para su perfeccionamiento[29]. Por tanto, si bien la cultura urbana, por el dinamismo que le es propio, origina la competencia y el antagonismo entre los hombres y es así «fuente de tanto mal, también es fuente de todo bien»[30]. ¡*Felix culpa!,* pues, la de los cainitas: pero no tanto por ocasionar —como en la tradición eclesiástica— la promesa de un redentor cuanto por iniciar el desarrollo de la razón en la historia.

* * *

Mediante un desplazamiento de sentido, la contraposición entre pastores y agricultores o entre pueblos nómadas y sedentarios cumple otra función hermenéutica en relación al capítulo VI del *Génesis:* esta enormemente original y de todo punto esencial para comprender la constitución de la civilización y la historia en la pers-

---

destinados a vivir durante miles de siglos en su tranquila indolencia, se podría dar una respuesta satisfactoria a la pregunta de su existencia: pero entonces, ¿no sería igualmente bueno que aquella isla hubiera estado ocupada por ovejas y bueyes felices que por hombres felices con meros placeres?» *(Recensiones a Herder;* Ak, VIII, 65).

[26] Pensando sin duda en Rousseau, con quien ha discutido en las páginas precedentes, Kant escribe: «el *tercer* deseo —o mejor nostalgia vana [...]— es el espectro de la *edad de oro* tan alabada por los poetas, donde nos liberaríamos de las necesidades imaginarias con que nos lastra la abundancia, nos conformaríamos con las necesidades meramente naturales y se daría una igualdad general de los hombres y una paz duradera, en una palabra, el puro goce de una vida despreocupada, perezosamente soñolienta y puerilmente juguetona —una nostalgia que hace tan atrayentes los Robinsones y los viajes a las islas del sur» (CIH; Ak, VIII; 122).

[27] KrV, A 806/B 834.

[28] *Idea de la historia* (Ak, VIII, 18).

[29] Ibíd.

[30] CIH (Ak, VIII, 119).

pectiva kantiana. Gn. 6,1-4 interpola el difícil pasaje donde se narra la procreación entre los hijos de los dioses y las hijas de los hombres, que provoca la corrupción de la especie y el castigo divino del diluvio (Gn. 6,5 y sigs.). Kant, enlazando directamente el inicio del capítulo VI con su anterior comentario del IV[31], lee esos versículos de modo que «hijos de los dioses» designa «los pueblos nómadas de pastores que solo reconocen a Dios por su señor», mientras que «hijas de los hombres» se refiere a «los habitantes de las ciudades y agricultores que tienen por señor un hombre (la autoridad pública)»[32]. ¿Qué presupone esta lectura, tan aparentemente arbitraria como cargada de consecuencias? Claramente remite a los principios de la razón práctica:

- Como se ha dicho antes, la vida ciudadana de los pueblos sedentarios va ligada a la propiedad de la tierra y a la capacidad de defenderla y, por tanto, exige una regulación de las relaciones entre los individuos para dotarlos de una mínima estabilidad convivencial, es decir, que permita su coexistencia en un mismo espacio-tiempo. Requiere, pues, aquella limitación recíproca de la conducta individual «bajo leyes externas» que desde 1784 define la concepción kantiana del derecho[33]. Consecuentemente, el «señor» de la ciudad no puede ser más que aquel capaz de introducir y preservar la colimitación externa de la conducta entre sus habitantes: «[el hombre] precisa un *señor* que quiebre su propia voluntad y lo obligue a obedecer una voluntad universalmente válida para que cada uno

---

[31] Es significativo que, con este enlace de los pasajes, Kant coincide anticipadamente con la crítica bíblica contemporánea que ha mostrado la continuidad de una misma redacción (yahvista) en estos dos capítulos, redacción interrumpida por la minuciosa preocupación genealógica de la tradición sacerdotal intercalada en el capítulo V.

[32] CIH (Ak, VIII, 119-120).

[33] La expresión efectivamente aparece en la tesis V de *Idea de la historia* (Ak, VIII, 22) como solución del «mayor problema» que la naturaleza ha planteado al hombre: la administración universal del derecho. Después de la maduración del tema en las reflexiones jurídico-políticas de 1793-1795, tal concepto acabará por permitir a Kant la definición misma del derecho en general: «se denomina *doctrina del derecho* (ius) al conjunto de leyes para las que es posible una legislación externa» *(Metafísica de las costumbres;* Ak, VI, 229); «principio universal del derecho: "es *correcta"* aquella acción que (o cuya máxima) permite coexistir la libertad de arbitrio de cada uno con la libertad de cualquier otro según una ley universal» (ibíd.; Ak, VI, 230).

pueda ser libre»[34]. Por ello, tal señor —ya se trate de un soberano físico o de la articulación de la soberanía en los poderes de un estado— es siempre creación humana: el mecanismo, automatismo o «cuerpo artificial» hobbesiano surgido del pacto entre los hombres y garantía de su vida y propiedades[35]. La ciudad, en suma, es el espacio regido por las leyes de los hombres y sus artificios jurídicos: el ámbito que tiene al hombre por señor.

- En la medida en que el pastor nómada «odia la propiedad que limita su libertad de pastoreo»[36], se opone a la limitación externo-jurídica de la libertad característica de la vida civil. A su nomadismo físico corresponde así otro nomadismo de tipo espiritual: quien, situándose fuera de la ciudad, no admite ningún hombre ni creación humana por señor, solo puede reconocer la soberanía en algo que transciende toda limitación y fijación espacio-temporales. Una soberanía tan absolutamente «extra-territorial» (οὐ-τοπία), el nómada solo puede encontrarla en el mismo Dios. En nota al pie de página[37], Kant apoya esta interpretación en las costumbres de los beduinos: el jefe del clan no es propiamente soberano de sus miembros, pues es frecuente el cambio de tribu por cualquier desacuerdo con aquel. Más allá de esta justificación etnológica, la lectura kantiana remite al núcleo esencial de la teología bíblica. La afirmación de que «los nómadas solo reconocen a Dios por su señor» adquiere su pleno sentido únicamente si «Dios» no es una ninguna de las divinidades de los pueblos sedentarios, es decir, si no es ninguna de aquellas «figuraciones» (estético-idolátricas, jurídico-legales o teórico-cognoscitivas) de-finidas desde el marco imaginativo-conceptual de la ciudad de los hombres. El «Dios-Señor» de los pastores nómadas no es otro, en última instancia, que el Yahvé veterotesta-

---

[34] *Idea de la historia* (Ak, VIII, 22).

[35] A pesar de que Kant critique ciertos aspectos de la forma hobbesiana de entender el pacto social —así en la segunda parte de *Teoría y praxis* de 1793—, su doctrina del estado presupone el marco teórico establecido por el inglés (véase al respecto: J. Lucien, «Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes a Kant» en Y. Ch. Zarka edt., *Hobbes et son vocabulaire,* París, Vrin, 1992, pág. 231-257): así, incluso terminológicamente, el estado es comparado con un autómata *(Idea de la historia;* Ak, VIII, 25).

[36] CIH (Ak, VIII, 118).

[37] CIH (Ak, VIII, 120).

mentario: el Yahvé itinerante del *Éxodo*[38], el Yahvé único Señor del *Deuteronomio*[39], el Yahvé deconstructor de la institución monárquica —y del estado en general— en el I libro de *Samuel*[40].

Como se ve, Kant aprovecha el oscuro pasaje de Gn. 6,1-4 para introducir una dualidad radical en la forma de concebir la soberanía y los imperativos (leyes) que se derivan: o «humanamente» dentro de la esfera de relaciones externas del derecho, o «divinamente» por referencia a las exigencias incondicional-absolutas de Yahvé. En el primer caso, habitamos en el perímetro urbanizado de la ciudad, en el segundo nos internamos en el desierto de la conciencia que busca en su intimidad las responsabilidades y móviles últimos[41]. O, transponiendo la cuestión en términos de grandes modelos histórico-culturales, Atenas *versus* Jerusalén[42]: la ciudad terrenal que crece vi-

---

[38] «Yo soy Yahvé, tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, del lugar de esclavitud. No tendrás otros dioses fuera de mí» (Ex. 20, 2-3).

[39] «Escucha, Israel: Yahvé nuestro Dios es el único Yahvé. Amarás a Yahvé tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tu fuerzas» (Dt. 6, 4-5).

[40] «Este es el fuero del rey que va a reinar sobre vosotros. Tomará vuestros hijos y los destinará a sus carros y a sus caballos, y tendrán que correr delante de su carro. Los nombrará jefes de mil y jefes de cincuenta: les hará labrar sus campos, segar su cosecha, fabricar sus armas de guerra y los arreos de sus carros. Tomará vuestras hijas para perfumistas, cocineras y panaderas. Tomará vuestros campos, vuestras viñas y vuestros mejores olivares y se los dará a sus servidores. Tomará el diezmo de vuestros cultivos y vuestras viñas para dárselo a sus eunucos y a sus servidores. Tomará vuestros criados y criadas, y vuestros jóvenes y asnos y los hará trabajar para él. Sacará el diezmo de vuestros rebaños y vosotros mismos seréis sus criados. Ese día os lamentaréis a causa del rey que os habéis elegido, pero entonces Yahvé no os responderá» (I S. 8, 10-18).

[41] Equivalencia entre ley moral interior y mandato de Yahvé no ajena en absoluto al texto bíblico: «Porque este mandamiento que yo te prescribo hoy no es superior a tus fuerzas, ni está fuera de tu alcance. No está en el cielo, como para decir: «¿Quién subirá por nosotros al cielo y nos lo traerá, para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?» Ni está al otro lado del mar, como para decir: «¿Quién irá por nosotros al otro lado del mar y nos lo traerá para que lo oigamos y lo pongamos en práctica?». La palabra está bien cerca de ti, en tu boca y en tu corazón, para que la pongas en práctica» (Dt. 30, 11-14).

[42] Tomamos aquí esta oposición cultural en su máxima generalidad, pues de hecho en el texto kantiano en «Atenas» encontraríamos al menos un claro testimonio del nomadismo racional-absoluto de la razón («Jerusalén»): a saber, Platón y su utopismo político. Recuérdese al efecto este pasaje suficientemente explícito: «Se haría mucho mejor si este pensamiento [la república platónica] se reflexionara más a fondo y se arrojara nueva luz allí donde ese hombre admirable nos deja sin ayuda [...]. En efecto, nadie puede ni debe determinar cuál pueda ser el máximo grado en

siblemente alrededor del ágora como espacio público de encuentro —colimitación de conductas— *versus* la ciudad celestial que por, su invisibilidad esencial, solo puede ser anunciada proféticamente como τέλος inalcanzable en este mundo.

Ahora bien, lo más relevante del texto kantiano radica en la función «política» que concede conjuntamente a los dos miembros de esta dualidad. Según Gn. 6,3 y sigs., la fusión entre los hijos de los dioses y las hijas de los hombres fue la causa de la perversión de la humanidad y de su destrucción, esto es, de la interrupción y desaparición de la cultura y la civilización. Kant lee en consecuencia: mientras existía la separación o polaridad entre pueblos urbanos y nómadas, a pesar del estado de guerra entre ellos, «ambos pudieron gozar al menos internamente del inapreciable bien de la libertad»[43]. En cambio:

> por la mutua fusión de dos poblaciones antes hostiles, al finalizar el peligro de guerra, se acabó también la libertad. El despotismo de tiranos poderosos favoreció que una cultura aún incipiente se mezclara con la sensualidad sin espíritu del esclavismo más abyecto y con todos los vicios del estado primitivo. Así, el género humano se apartó inevitablemente de lo que le había prescrito la naturaleza —el avance en la formación de sus disposiciones hacia el bien— y se hizo indigno de su existencia en tanto que especie destinada a dominar la tierra— y no a gozar como ganado ni a servir como esclavos[44].

Dado que, como decíamos antes, la ciudad es el lugar de progreso de la cultura y desarrollo progresivo de la humanidad, puede parecer paradójico lo que ahora dice Kant: con la anulación del conflicto entre la ciudad —ámbito legal donde el hombre es señor— y el nomadismo —ámbito donde Dios es señor—, en lugar de asegurarse el dominio de la cultura urbana, asistimos a la desaparición de la libertad civil y, por tanto, de la misma *civitas.* Tal paradoja deja de serlo si consideramos la tarea hermenéutica que Kant lleva a término. Globalmente, los capítulos IV y VI del *Génesis* esbozan un ciclo cerrado: el inicio, desarrollo y fin de la cultura humana expuestas

---

que se detenga la humanidad y cuán grande pueda ser el abismo que necesariamente permanezca entre la idea y su realización, justamente porque se trata de la libertad, que puede sobrepasar todo límite dado» (KrV, A 316-317/B 373-374).

[43] CIH (Ak, VIII, 120).

[44] Ibíd.

según la distensión etiológico-diacrónica propia de la narración mítica. Kant, al interpretar el relato desde los principios de la razón práctica, lo traduce en clave sincrónico-conceptual. Así, los personajes narrativos (sedentarios, nómadas, hijas de los hombres, hijos de Dios) corresponden a los elementos estructurales de su referente hermenéutico: qué sea la *civitas* como lugar de la historia humana.

Desde esta perspectiva estructural la tesis kantiana es clara: la última condición de posibilidad de la *civitas* es la existencia y permanencia de la dualidad hombre-señor/Dios-señor, leyes humanas/ley divina o Atenas/Jerusalén. Por tanto, la *via difficilior* de la historia no solo consiste en superar la tentación arcádica de la felicidad y decidirse por el camino del esfuerzo civilizatorio, sino en preservar dentro de este la polaridad entre límite (humano) e ilimitación (divina). Solo si la ciudad se mantiene en esta tensión constitutiva, persistirá en su desarrollo progresivo y evitará disolverse en un despotismo abyecto.

* * *

El sentido de esta última afirmación se explicita completamente si se tiene presente la comprensión kantiana de las facultades humanas, especialmente en su vertiente práctica, es decir, en función de la dislocación entre ámbito moral (pura razón) y ámbito jurídico (razón esquematizada por el entendimiento)[45]. Veámoslo.

1. La razón, como tendencia a lo absoluto-incondicionado en la acción, no es más que la auto-regulación de la libertad. Pero en la medida que la libertad transcendental implica una serie causal independiente de lo sensible, los imperativos morales —plena adecuación de la intención al deber— fijan unas exigencias tales que ninguna situación fenoménica les será nunca plenamente adecuada. Lo que significa que, como seres libres, estamos necesariamente impelidos a traspasar cualquier resultado objetivo de nuestra acción. Por tanto, nuestra constitución racional-moral es tan «extra-territorial» respecto a las realizaciones fenoménico-urbanizadoras como los pueblos nómadas lo son respecto a la vida

[45] Véase una excelente exposición de esta dualidad, en W. Kersting, *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts-und Staatsphilosophie,* Fráncfrot, Suhrkamp, 1993, pág. 97 y sigs.

sedentaria. Puede así hablarse de un verdadero «nomadismo de la razón»: las ideas morales nos fuerzan continuamente a un éxodo que deja atrás la «ciudad visible» por más perfecta que pueda aparecer (externamente) a sus civilizados habitantes. Los pastores nómadas de CIH representan así la llamada a lo absoluto-incondicionado, que encuentra en el Yahvé bíblico un símbolo que, como «ideal de la razón» íntimamente conectado con los sentimientos del entusiasmo y lo sublime, constituye motor de moralidad[46]. Por eso Kant podrá sostener años después que la reunión de seres morales que se esfuerzan por responder a la llamada interior hacia la perfección constituye «una comunidad ética» que «solo es pensable como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es, como un pueblo de Dios y claramente según las leyes de la virtud»[47].

2. Hemos comentado antes que Kant entiende por derecho el ámbito de regulación de la conducta según leyes de reciprocidad: al margen, pues, de la intencionalidad o móvil interior de la conciencia[48]. Esto significa que una legislación jurídica atiende solo a la compatibilidad de las acciones individuales bajo una ley universal. Por eso puede afirmarse que en el ámbito del derecho se da una «construcción» o «exposición» por analogía con la ley física de acción y reacción[49]: en la medida en que las conductas «activo-reactivas» de los

---

[46] «En el libro de la ley de los judíos, quizá no hay ningún pasaje más sublime que el mandamiento: "No has de hacerte ninguna escultura ni imagen, ni de lo que hay en el cielo, ni sobre la tierra, ni bajo la tierra, etc.". Este mandamiento por sí solo puede explicar el entusiasmo que sentía el pueblo judío por su religión en su época más cultivada» (KU; Ak, V, 274) Y recuérdese al efecto que «la idea de bien acompañada de afecto se llama *entusiasmo.* Este estado de la mente parece sublime hasta el punto que usualmente se pretende que, sin él, nada grande puede llevarse a cabo» (KU; Ak, V, 272).

[47] *La religión* (Ak, VI, 99).

[48] «Toda legislación, pues, [...] puede distinguirse obviamente en función del móvil. Aquella legislación que hace de una acción un deber y a la vez hace del deber motivo determinante, es *ética.* En cambio, aquella que no incluye este último en la ley —por tanto, que permite también algún otro móvil diferente de la idea del deber— es *jurídica* [...]. A la mera concordancia o no de una acción con la ley, sin atender a su móvil, se denomina *legalidad* (adecuación a la ley), pero aquella en que la idea del deber hacia la ley es a la vez el móvil de la acción se denomina *moralidad» (Metafísica de las costumbres;* Ak, VI, 218-219).

[49] Ibíd. (Ak, VI, 232-233).

individuos pueden coexistir sin destruirse mutuamente, son legales. Pues bien, según la red conceptual kantiana, todo proceso de exposición consiste en sensibilizar un concepto y remite a los esquemas del entendimiento: estos, en tanto que fijan y de-terminan espacio-temporalmente, de-limitan el ámbito de aquello que es humanamente alcanzable y controlable: el entendimiento es así una facultad esencialmente «urbanizadora». Que el derecho implique una esquematización significa, pues, que se ubica en la esfera de lo construible por el entendimiento en el mundo sensible, de modo parecido a cómo lo hacen la geometría o la física[50]: su resultado es así la ciudad regida por una ley objetivable en tanto que coacciona la conducta externa de los individuos. Kantiamente entendidos, ley jurídica y capacidad de coacción *convertuntur*[51]: si la ley me permite efectuar A —por ser compatible con las acciones de los demás—, ha de existir una potencia coaccionadora sobre cualquiera que me impida hacer A. De aquí que el problema cívico-jurídico fundamental de establecer una constitución regida por la universalidad de la ley sea resoluble «teóricamente» —es decir, desde el entendimiento que utiliza las leyes naturales: aquí el mecanismo conductual del psiquismo y sus posibilidades de coacción— y lo sea incluso para un «pueblo de diablos»[52]. Ciertamente los diablos (o los hombres en general) no mejorarían moralmente por esta «constitución externa», pero también es cierto que, si «urbanizan» su violencia, al menos podrían coexistir en un mismo espacio.

---

[50] Véase al respecto: S. Turró, «Llei pràctica i esquematització (De Kant a Fichte)» en *Anuari Societat Catalana de Filosofia,* Barcelona, IX, 1997, págs. 83-98.

[51] «Puede ponerse inmediatamente el concepto de derecho en la posibilidad de conexión de una coacción mutua universal con la libertad de cada uno» *(Metafísica de las costumbres;* Ak, VI, 232).

[52] «Ordenar una multitud de seres racionales, que en su conjunto necesitan leyes universales para su conservación, pero que cada uno en secreto quiere rehuir, y establecer su constitución de manera que, aun cuando las intenciones privadas tiendan a oponerse entre sí, se contengan mutuamente de forma que en su comportamiento público el resultado sea el mismo que si no tuvieran ninguna de aquellas intenciones perversas: tal problema ha de ser *resoluble,* pues no pertenece a la mejora moral de los hombres sino solamente al mecanismo de la naturaleza» *(La paz perpetua;* Ak, VIII, 366).

El elemento nómada de la narración mítica remite, pues, a la razón moral dirigida hacia la búsqueda itinerante *(ad infinitum)* de la perfección. El elemento sedentario, por contra, señala la tarea esquematizadora de la razón jurídica encaminada a la realización de la sociabilidad posible *hic et nunc.* Pues bien, la tesis kantiana completa dice: o bien la *civitas* mantiene dentro de sí ambos elementos en su tensión constitutiva o se encamina a su disolución. La nivelación de la polaridad moral-derecho (razón-entendimiento o Jerusalén-Atenas) eliminaría la «energía» («diferencia de potencial») necesaria para mantenerse en el esfuerzo continuado hacia la destinación última de la humanidad. Tal eliminación conllevaría, según CIH, el «despotismo de tiranos poderosos» que reduciría la humanidad al esclavismo o a la animalidad: desaparición, en suma, del dinamismo histórico por inmovilización en la sumisión o por repetición mecánica del instinto. Y efectivamente, según la reflexión política kantiana, el despotismo puede adoptar dos modalidades, coincidentes por igual en anular aquella polaridad:

- Cuando el derecho pretende abarcar la esfera de la moral, el gobierno degenera en un despotismo de la virtud, como ha mostrado el Comité de Salvación Pública en la Francia de 1793. En efecto, si una autoridad externa ha de legislar, gobernar y juzgar sobre los móviles íntimos de la conciencia —la virtud—, entonces las meras sospechas o intenciones —y no los hechos constatables— se convierten en motivo suficiente de coacción: el resultado es la disolución de los principios más fundamentales del estado de derecho, desencadenándose aquel terrorismo puritano que acaba destruyendo el cuerpo social. El soberano que quisiera hacer del derecho instrumento de moralización «no solo produciría justo lo contrario de una constitución ética, sino que también minaría y haría insegura su constitución política»[53]. Ciertamente «el principio 'salus publica suprema civitatis lex est' permanece sin merma alguna en su valor y peso»[54] como fundamento del estado, pero siempre y cuando se aplique a la legislación exterior y no a la inviolabilidad de la conciencia, pues la *salus publica* solo es de-limitable si admite esquematización —traducción espa-

[53] *La Religión* (Ak, VI, 96).
[54] *Teoría y praxis* (Ak, VIII, 298).

cio-temporal o conductual—, es decir, si no pretende juzgar sobre la moralidad interior.

- Pero también, si la *civitas* quisiera prescindir totalmente de la moralidad, el estado se convertiría en un despotismo tiránico. En efecto, si para conseguir la adecuación de los individuos a la ley solo se empleara un sistema coactivo científicamente calculado de premios y castigos de modo que se los tratara al margen de la dignidad moral derivada de su «libertad innata», los ciudadanos se verían reducidos a la condición de meros átomos de materia inercial —a la manera de Hobbes— y el resultado sería la vulneración de sus mismos derechos inalienables[55]: tendencia inherente a todos los imperios despóticos interesados en que sus súbditos se limiten a «gozar como ganado y servir como esclavos»[56]. En cierta medida, pues, el estado de derecho también depende de la moralidad, al menos en tanto que el principio de la dignidad inviolable de la persona ha de limitar la aplicación indiscriminada de la racionalidad instrumental —al fin y al cabo mera esquematización del entendimiento[57]. En suma, el derecho natural— convenientemente reconvertido en el fundamento *a priori* del derecho— sigue teniendo un lugar capital en la doctrina jurídica kantiana[58], impidiendo la disolución de la legalidad externa en mero positivismo jurídico.

* * *

Sin duda entre las exigencias absolutas de la moral y las plasmaciones históricas del derecho hay una separación no menos radical que el abismo entre el mundo sensible y el inteligible[59] o que entre las dos ramas de la desconocida raíz común de nuestras facultades[60]: metafóricamente, la «escisión» entre nuestras tendencias nómadas y sedentarias[61]. Si el hom-

---

[55] «La libertad [...] es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre por su humanidad [...]; todas estas capacidades [igualdad, independencia, libertad de expresión, etc.] radican ya en el principio de la libertad innata y realmente no se distinguen de ella» *(Metafísica de las costumbres;* Ak, VI, 237-238).

[56] CIH (Ak, VIII, 120).

[57] Véase al respecto: A. Renaut, «Presentation» a su traducción francesa de: Kant, *Métaphyisique des moeurs,* vol. I, París, Flammarion, 1994, pág. 30.

[58] *Metafísica de las costumbres* (Ak, VI, 229, 237).

[59] KU (Ak, V, 175, 195).

[60] KrV A, 15.

[61] «die Trennung derer von verschiedener Lebensart» (CIH; Ak, VIII, 118).

bre, en tanto que ser racional finito, se mueve siempre entre dos mundos, la ciudad (o el estado), como lugar de humanización por excelencia, viene constituida por la misma tensión estructural. Conjugar tal dualidad sin anular ninguno de los dos polos es el mensaje (teológico-político) descifrado en la exégesis kantiana del *Génesis,* mensaje cuyo código de interpretación no es otro —frente a la imaginación poética de Herder— que la racionalidad práctica. Mensaje «teológico-político» en un doble sentido: porque —en afinidad con Spinoza— bajo el ropaje religioso o teológico el texto bíblico oculta una doctrina política, pero aún más específicamente —tesis propia de Kant— porque la *civitas* no puede subsistir sin mantener la tensión entre el nomadismo o utopismo moral-absoluto (lo teológico) y la dimensión jurídica-institucional (lo político).

Frente a la disolución hegeliana —o de cualquier forma de positivismo jurídico— de la *Moralität* en la *Sittlichkeit,* Kant sale en defensa de los ideales incondicionados de la razón práctica: sin ellos no habría instancia crítica para denunciar y corregir las insuficiencias que cualquier legislación fáctica comporta. El anhelo moral por construir el reino de Dios sirve cuando menos para impedir que cualquier institucionalización estatal fácticamente dada, erigiéndose en absoluta, paralice el avance de la humanidad hacia sus metas últimas. Como en Platón[62], no tiene importancia si la ciudad moralmente ideal no llega a existir físicamente: su mera presencia en la interioridad de la conciencia es suficiente para cumplir aquella función crítico-reguladora que permite la dinamización de la *civitas* visible. La Jerusalén celestial prometida por Yahvé, como correctivo al narcisismo de la Atenas del discurso fúnebre de Pericles[63], mantiene nuestra cultura en el nomadismo que —como seres finitos pero provistos del «ideal de la razón», que somos— le es propio[64].

Pero, por la misma razón, el estatuto absoluto de las ideas morales no equivale a hipostasiarlas en un inocuo τόπος οὐράνιος que, por su carácter utópicamente transcendente, se desentienda de todo tipo de positividad o fenomenalidad históricas. Conviene no

---

[62] Platón, *República,* 529 ab.

[63] Para contraponer la idealización del discurso pericleo de Tucídides —y la consiguiente imagen «autosatisfecha» de la Atenas clásica— con las tensiones políticas subyacentes al imperio ateniense, véase especialmente: L. Canfora, *Il mondo di Atene,* Roma, Laterza, 2001, introducción.

[64] En este sentido, no es nada causal que Hegel, desde las reflexiones de juventud, sostenga a menudo la equivalencia entre moralismo kantiano, judaísmo y concepción asintótico-infinita de la historia, contraponiéndolo al modelo (cíclico-clausurado y reconciliado con el mundo) de la τόλις griega.

olvidar que el nomadismo transcendente de Yahvé va íntimamente unido a su intervención en la liberación de los esclavos israelitas de la opresión egipcia, constituyéndolos así en estado en medio de otros pueblos[65]. Por eso para Kant la *Moralität* tampoco puede reducirse a ser mero consuelo futuro ante las insuficiencias de la ciudad real. La conciencia esperanzada no queda alienada en su desventura, sino que el imperativo incondicional de la *Moralität* comporta necesariamente que «cuanto, por sus fundamentos racionales, vale para la teoría, vale también para la práctica»[66]. Y solo puede lograrse tal eficacia si el nomadismo utópico, mediante los mecanismos esquematizadores del derecho, se encarna en el mundo: «lo que es imposible en una consideración teórica (esto es, el progreso de la razón hacia lo suprasensible del mundo) [...], es efectivo en una consideración práctica, a fin de colocar el curso de la vida del hombre aquí en la tierra en igualdad con el curso en el cielo»[67]. Por ello, «el intento filosófico de elaborar la historia universal según un plan de la naturaleza»[68] solo es posible si atendemos «a la constitución civil y a las leyes y a las relaciones entre los estados»[69], es decir, si tomamos como «hilo conductor» —esto es, como clave organizadora e interpretativa de los acontecimientos— el mecanismo institucional-objetivador propio de la esquematización jurídica[70].

En suma, la *civitas* kantiana extrae de la polaridad moral-derecho el «diferencial energético» necesario para mantener inagotable el dinamismo de perfeccionamiento que la racionalidad exige. El esfuerzo por extraer de aquella tensión toda su potencia productiva constituye la condición de posibilidad de un proceso civilizador igualmente alejado de la indolencia paradisíaca como del despotis-

---

[65] «Bien vista tengo la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he escuchado su clamor en presencia de sus opresores, pues ya conozco sus sufrimientos. He bajado para librarle de la mano de los egipcios y para subirle de esta tierra a una tierra buena y espaciosa: a una tierra que mana leche y miel, al país de los cananeos, de los hititas, de los jivitas y de los jebuseos» (Ex. 3, 7-8).

[66] *Teoría y praxis* (Ak, VIII, 313).

[67] *Progresos de la Metafísica* (Ak, XX, 307).

[68] *Idea de la historia* (Ak, VIII, 29).

[69] Ibíd. (Ak, VIII, 30).

[70] En este sentido consideramos completamente desacertada la interpretación que Kojève (cfr. *Kant,* París, Gallimard, 1973) hace de la filosofía práctica y de la historia de Kant al negarle toda eficacia intramundana: interpretación claramente condicionada por su peculiar hegeliano-marxismo y la omisión completa de referencias al estatuto y función del derecho en Kant.

mo estatal, de un moralismo transcendente como de un estatismo inmanente. Kant podría suscribir, con Hegel, que «la eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente»[71], pero solo bajo el supuesto de que tal «garantía mutua» se entienda como una codeterminación de ambos elementos en tanto que «reciprocidad» irreductible, y de ningún modo como una «superación» que elimine finalmente su diferencia de potencial[72]. Transformar aquella reciprocidad en una pretendida integración y reconciliación absolutas en el estado como «realidad efectiva de la idea ética»[73] implicaría ignorar que estamos tratando con la libertad «que puede sobrepasar todo límite dado»[74], es decir, que nuestra razón, aun habitando en la ciudad, es originariamente nómada.

---

[71] El pasaje completo dice así: «de esta manera, finalmente, el principio de la conciencia religiosa y el principio de la conciencia ética se hacen uno solo en la conciencia protestante, [o, lo que es lo mismo], en el espíritu libre que se sabe en su racionalidad y verdad. La constitución y la legislación, así como su eficacia, tienen como contenido suyo el principio y el desarrollo de la eticidad, el cual procediendo y solo pudiendo proceder de la verdad de la religión, se ha situado [ahora de nuevo] en su principio original que solamente como principio ético es realmente efectivo. La eticidad del estado y la espiritualidad religiosa del estado son así las garantías que se prestan solidez mutuamente» (Hegel, *Enciclopedia,* § 552; trad. de R. Valls, Madrid, Alianza Editorial, 1997).

[72] Dicho en otros términos: la diferencia categorialmente esencial entre la noción fichteana de *Wechselwirkung* (implícita al planteamiento kantiano de este opúsculo) y la hegeliana de *Aufhebung.*

[73] Hegel, *Filosofía del derecho,* § 257.

[74] KrV, A 317/B 374.

BELLEZA Y ARTE

Juego libre, ideas estéticas e ideas de la razón

Christian Hamm
Universidade Federal
de Santa Maria (UFSM), Brasil
chvhamm@gmail.com

Al igual de varios otros teoremas y figuras de argumentación formuladas dentro de la tercera *Crítica,* también la antinomia del gusto, establecida en los primeros parágrafos de la «Dialéctica del juicio estético», tiene fama de ser un elemento doctrinal bastante problemático, y esto no solo en virtud de la opacidad de su contenido, sino también debido a la dificultad de su localización en el todo de las exposiciones kantianas referentes a la crítica del juicio. De eso resultó un amplio espectro de interpretaciones que se extiende desde la negación categórica de la posibilidad o, por lo menos, de la importancia teórica de una antinomia semejante, hasta las interpretaciones que atribuyen a ella una función clave imprescindible. Se puede leer, por ejemplo, en Rudolf Odebrecht que «una dialéctica (objetiva) de la facultad del juicio» está en desacuerdo «con la idea principal del carácter y de la autonomía de la facultad del juicio en general», representando, por lo tanto, un ingrediente superfluo de la *Crítica* que se debe únicamente a «la tendencia kantiana a la arquitectónica», y que la resolución formal de la antinomia es solamente

un «juego de escondite mal fundado lógicamente», por lo que «el lector solo está enterado de que las dos proposiciones pueden ser verdaderas»[1]. Mas, por otra parte, encontramos también posiciones como la de Reihardt Brandt, según la cual es justamente la «Dialéctica» que representa el propio fundamento de la crítica entera del gusto, y que es precisamente la resolución de la antinomia del gusto por que Kant consiguió terminar de modo convincente su «deducción de los juicios estéticos puros», empezada en la parte anterior de la «Analítica de la facultad del juicio estética»[2].

En vez de entrar en una discusión detallada de la historia y de los resultados de esta controversia, a continuación quisiera hacer algunos comentarios críticos basados exclusivamente en el texto de Kant mismo[3].

1. Para la determinación del lugar sistemático, mas, probablemente, también para disipar posibles dudas referentes a la razón de ser de la propia antinomia del gusto —cabe recordar que la paradoja principal entre el sentimiento estético y la pretensión de un conocimiento objetivo, inherente a la idea de un juicio del gusto puro, ya ha sido resuelto, en nivel trascendental, por medio de la figura de una «universalidad subjetiva»—, Kant resalta, en primer lugar, que «para que una facultad de juzgar pueda ser dialécticamente considerada, es necesario que ella por sí sea raciocinante [vernünftelnd]», es decir, que sus juicios tienen que reivindicar universalidad *a priori,* a diferencia del caso dos juicios estéticos sensibles (sobre lo agradable y o lo desagradable) en que cada uno invoca únicamente su propio gusto. Mas, dado que la mera oposición de los juicios del gusto entre sí no puede constituir una dialéctica del gusto, porque «nadie piensa hacer de su juicio una regla universal», no queda otro concepto posible de una dialéctica del gusto que el de «una dialéctica de la *crítica* del gusto (no del gusto mismo) considerada en sus *principios*»[4]. En otras palabras: la antinomia del gusto aquí tiene que ser una antinomia de los principios, que es presentada por Kant del modo siguiente:

---

[1] Odebrecht (1930), 246, 253, 252.

[2] Brandt (1989), 181 y sigs.

[3] Todas las citas da *Kritik der Urteilskraft,* según la edición de la Academia [AA].

[4] KU, AA, 05: 337; Moreno-Ruvira (2003), 117.

1.º *Tesis.* El juicio del gusto no se funda sobre conceptos; porque si no se podría disputar sobre este juicio (decidir por medio de pruebas).

2.º *Antítesis.* El juicio del gusto se funda sobre conceptos; porque de otro modo no se podría en el contestar nada, cualquiera que fuese la diversidad de esta especie de juicios (es decir, que no se podría atribuir a este juicio ningún derecho al asentimiento universal)[5].

Como en todas las antinomias, también aquí debe ser mostrada la posibilidad de que «dos proposiciones aparentemente contradictorias no se contradicen en realidad, mas pueden coexistir, aunque la explicación de la posibilidad de su concepto exceda nuestra facultad de conocer»[6].

La resolución de la antinomia del gusto consiste, por lo tanto, en mostrar que el concepto a que se refiere el objeto en esta especie de juicios no tiene el mismo sentido en las dos máximas del juicio estético. Es verdad que el juicio del gusto se refiere a un concepto, mas a un concepto «que no pueda ser determinado por la intuición y que no haga conocer nada, y del cual, por consiguiente, sea imposible *sacar ninguna prueba* para el juicio del gusto»[7]. Este concepto es, según Kant, «el concepto puro que nos da la razón sobre lo supra-sensible, que sirve de fundamento al objeto (y también al sujeto que juzga) considerado como objeto de los sentidos, por consiguiente, como fenómeno». La contradicción afirmada se desvanece, quando decimos que

> el juicio del gusto se funda sobre un concepto [...] que, a la verdad, siendo indeterminable en sí e impropio para el conocimiento, nada puede darnos a conocer ni probar relativamente al objeto, pero que, no obstante, da al juicio un valor universal [...], porque la razón determinante de este juicio descansa quizá en el concepto de lo que puede considerarse como el *substratum* suprasensible de la humanidad[8].
>
> Por eso, se debería entender en la tesis que el juicio del gusto no se funda sobre conceptos *determinados* y en la antítesis, que

[5] KU, AA 05: 338 y sigs.; Moreno-Ruvira (2003), 118.
[6] KU, AA 05: 340; Moreno-Ruvira (2003), 119.
[7] Ibíd.
[8] Ibíd.

> está fundado sobre un concepto *indeterminado* (el del *substratum* supra-sensible de los fenómenos); y entonces no habría entre ellos contradicción[9].

A primera vista esta solución parece plausible, ya que ella puede ser leída paralelamente a aquella forma de reflexión específicamente estética de un juego libre de las facultades de conocer, explicada ya en los primeros parágrafos de la «Analítica»: una forma que, como es sabido, fue caracterizada también, por una parte, por la independencia total de todo conocimiento conceptual determinado y, por otra parte, no obstante esto, por su orientación necesaria a un «conocimiento en general» [Erkenntnis überhaupt], es decir, a una conceptualidad indeterminada. Mas visto de cerca, tal relación sistemática luego resulta dudosa, porque, según la determinación kantiana de la antinomia como «antinomia de la razón con respecto al uso estético de la facultad del juicio», aquí evidentemente ya no se trata meramente de un juego no determinado de la imaginación y del entendimiento, sino más bien de la cuestión de la posibilidad, o de la necesidad, de una fundamentación de este juego en la razón o, más precisamente (tomando en consideración que, en la fórmula propuesta por Kant, según la cual «no hay ninguna contradicción», no se trata, en la antítesis, a diferencia de la tesis corregida, de conceptos —en plural— sino de un concepto solamente): una fundamentación en este concepto «*indeterminado* del *substratum* suprasensible de los fenómenos», o, como se lee en otros lugares, «del *substratum* suprasensible de la humanidad».

Para esclarecer esta cuestión, parece necesario recurrir a otros elementos doctrinales complementarios, más allá de la determinación fenomenológica de los momentos constitutivos del juicio del gusto, realizada en la primera parte de la «Analítica». Es ante todo la doctrina de las ideas estéticas, expuesta en los parágrafos finales del capítulo de la deducción (que tratan de las «bellas artes» como productos del «genio»), que me parece, en el contexto aquí tematizado, de suma importancia, porque en ella, no obstante la conservación del motivo original del juego libre de las facultades de conocer, también la razón, como «facultad de las ideas», desempeña un papel decisivo, tanto con respecto a la realización como a la «dirección» del proceso de la reflexión estética.

---

[9] KU, AA 05: 340 y sigs.; Moreno-Ruvira (2003), 120.

2. Mas ya en el «Primer libro», § 17 de la «Analítica de lo bello», en medio del abordaje sistemático de los cuatro momentos centrales del juicio de gusto estético, Kant introduce, un poco inesperadamente, un nuevo elemento doctrinal que él llama de «ideal de la belleza» y que ejemplifica, sin referencia alguna a los dos momentos característicos y principales del juicio de gusto expuestos anteriormente, como «original» [Urbild], basado en «una idea indeterminada de la razón», y, por lo tanto, como objeto de una forma de juzgar que, según él, «jamás puede ser puramente estética»[10].

Y cuando Kant habla, en ese mismo contexto, de un «modelo supremo» [höchstes Muster] y de «productos *ejemplares*»[11], contrariando con eso visiblemente lo que, poco antes, él mismo había destacado como uno de los resultados más importantes de la 1.ª Parte de la «Analítica», a saber, que «no puede haber ninguna regla de gusto objetiva que determine [...] lo que sea bello», entonces se manifiesta claramente cierta tensión entre dos líneas de argumentación, que continúan presentes en toda su «Crítica del juicio estético»: en la oposición entre la simple imposibilidad de una regla de gusto objetiva, esto es, entre la indeterminabilidad de las cualidades objetivas de objetos sometidos a un juzgamiento estético, por un lado, y, por el otro, la aparente necesidad de presuponer que, a pesar de eso, un determinado grupo o un determinado tipo de «objetos», como candidatos particularmente apropiados para tal juzgamiento. En este punto se manifiesta la cuestión central: es el problema de compatibilidad sistemática de dos figuras argumentativas absolutamente imprescindibles para la teoría kantiana, a saber: 1. la de un juego libre y armonioso de las facultades del ánimo, esencial para la fundación de una «estética de recepción», y 2. la de una facultad, atribuida al genio, de la presentación de ideas estéticas, esta última más relacionada estructuralmente con una «estética de producción».

Son, por lo menos, tres las razones por las cuales la exposición del «ideal de la belleza» llama la atención, en este contexto de la parte inicial de la «Analítica», que pueden causar cierto incómodo. Por un lado, lo que está en discusión en la «Analítica de lo bello», en el fondo, no son los propios «objetos bellos» o las «representaciones

---

[10] KU, AA 05: 232, 236, Moreno-Ruvira (2003), 47-49 y sigs.
[11] KU, AA 05: 232, Moreno-Ruvira (2003), 47.

bellas de los objetos» en cuanto tales, sino, apenas, su función potencial para la realización de una reflexión genuinamente estética y para la producción de un juicio del gusto fundamentado en tal reflexión. Son las características esenciales de este juicio del gusto —ausencia de interés, universalidad no conceptual, finalidad sin fin y necesidad— y el placer estético específico en él articulado que están en el foco de la exposición analítica de Kant, y no sus posibles causas.

Como se trata, en segundo lugar, de una exposición «estrictamente [...] desde el punto de vista del gusto estético» (insertada, así, en la discusión de las posibles formas de uso de las facultades de conocer y no de sus posibles objetos), ella está volcada más para la esfera de lo «bello de la naturaleza» que para lo «bello del arte», lo que, en cuanto sistemáticamente subordinado del primero, no tiene importancia alguna para la fundación del juicio estético, por lo que, por lo menos en ese contexto, el tratamiento de esta segunda especie de belleza, al igual que cualquier especulación ligada a ella sobre «ideales», «modelos» o productos «ejemplares» del arte, parecen improcedentes.

Más extraño todavía parece la inclusión inesperada y la participación de una tercera fuerza en este contexto, a saber, la de la razón en el juego libre de las facultades del ánimo entendimiento e imaginación, ya que, estas últimas habían sido introducidas anteriormente como los dos únicos componentes constitutivos de una reflexión genuinamente estética.

En su concepción del «ideal de belleza» Kant se vale de una distinción sistemática, ya introducida en el parágrafo anterior (§16), en que habla, por primera vez, de juicios de gusto «no puros», que —a diferencia dos juicios de gusto «puros» (y, en cuanto tales, «enteramente independientes de atractivo y conmoción y de conceptos»)— son juicios que, no obstante la manutención de su destinación estética primacial, presuponen o hasta dependen, por lo menos en parte, de una determinación por medio de conceptos. En este contexto Kant trabaja con la distinción conocida, y hasta hoy bastante controvertida, entre una «belleza libre» («por si subsistente») y una «belleza simplemente adherente» («condicionada»): distinción que en un caso muy particular, a saber, en el de la «belleza del hombre», trae como consecuencia fatal que esta nunca puede ser objeto de un juicio de gusto puro, ya que ella «presupone un concepto de fin» que determina «lo que una cosa debe ser, y, por consiguiente, un concepto de su perfección»[12].

---

[12] KU, AA 05: 230; Moreno-Ruvira (2003), 46.

Tal defecto sistemático de no poder pasar por una «belleza libre», mas, a diferencia de «dibujos a la griega», «pinturas de los cuadros o de las tapicerías de papel de pared»[13] u otros ejemplos de floreados y arabescos, siempre, y exclusivamente, como «belleza adherente», esto parece desvalorizar la belleza del hombre de forma dramática: justamente «aquello que tiene el fin de su existencia en sí propio», el «hombre [...] que puede determinar él mismo sus fines por medio de la razón»[14]: se revela como obstáculo para la libertad de la imaginación y perjudica la «pureza del juicio del gusto»[15] [ibíd.], disminuyendo así justamente la potencia peculiar de la reflexión específicamente estética, a saber, la de promover la «vivificación de las facultades del conocer» y motivarlas para una «actividad indeterminada, pero, unánime»[16].

El intento de Kant de remediar o amenizar ese defecto sistemático, manifiesto en los dos parágrafos susodichos, afecta, sin embargo, no apenas un mero detalle de su concepción de una genuina «experiencia estética». Como esa forma particular de experiencia, conforme fue expuesto antes, no tiende para una determinación de objetos ni depende de la determinabilidad —sea teórica o práctica— de los mismos, sino constituye, al contrario, una experiencia que el sujeto hace consigo mismo, los «objetos» tienen apenas la función de un posible «impulso» para la realización de esta misma experiencia estética. Ahora, de qué tipo de «objeto» se trata y cuál es su cualidad específica que lo cualifique o hasta lo predestine para su transformación en un objeto bello, mediante la reflexión estética del sujeto, eso, en el fondo, no importa: Partiendo del presupuesto básico, una vez considerado como válido, de que, en general, cualquier persona tiene la posibilidad de aproximarse a cualquier objeto dado, no solo de modo «determinante», sino también de modo «reflexivo», en el fondo, ningún objeto de un posible conocimiento puede quedar excluido como objeto posible de una reflexión estética —lo que, es claro, no quiere decir que todos los posibles objetos de conocimiento siempre son también, solo por esa razón, candidatos apropiados para una reflexión de carácter estético.

La idea, introducida en los referidos parágrafos, de una participación substancial de la razón en el juego de las facultades del áni-

---

[13] KU, AA 05: 229; Moreno-Ruvira (2003), 45 y sigs
[14] KU, AA 05: 230; Moreno-Ruvira (2003), 46.
[15] Ibíd.
[16] KU, AA 05: 219; Moreno-Ruvira (2003), 38.

mo, o mejor, de su influencia substancial sobre la dinámica particular de este juego, está presente también en diversos trechos posteriores de la *Crítica.* De forma más explícita ella está siendo retomada en los parágrafos 44 a 50 del capítulo de la «Deducción», dentro del contexto del abordaje del «arte bella» como «arte del genio». La figura que está en el centro de esa discusión es la ya citada «idea estética».

3. Por idea estética, según Kant, debe ser entendida aquella manifestación del «principio vivificante del ánimo», por él llamado de «espíritu» que se muestra en una obra de arte en forma de una determinada «representación de la imaginación, que da ocasión a muchos pensamientos, sin que ninguno sea determinado, es decir, sin que ningún concepto le pueda ser adecuado» y que, «por consiguiente, ninguna palabra puede perfectamente expresarla ni hacerla comprender»[17]. Ideas estéticas significan, por lo tanto, algo irreducible en principio, algo que siempre puede estar ligado a determinados conceptos o intuiciones, pero que, por otro lado, se opone, a principio, a cualquier determinación material, y esto justamente porque no son aquellos conceptos e intuiciones, donde las ideas estéticas se manifiestan, sino la forma particular, ligada a ellos, de la presentación [Darstellung] o «formación» del «material» que se debe al acto creativo del «genio» y que el «espíritu [...] utiliza», para, «conforme a fines, p[oner] en juego, de tal suerte que este juego se entretiene en sí y fortifica aun las facultades que en él se ejercitan»[18].

En esta última parte de la definición de «idea estética» se muestra un elemento estructural de ella que parece corresponder directamente —y no solo con relación a la terminología— al momento principal de la reflexión específicamente estética, abordada en la primera parte de la «Analítica». Pues, también, el «juego» de las facultades del conocimiento «en [bei] una representación por la cual un objeto es dado» fue introducido, no apenas como algo enteramente libre de cualquier determinación conceptual, sino también como un juego que, justamente por causa de su libertad e independencia de cualquier concepto, tiende a la conservación del «estado del sujeto»,

---

[17] KU, AA 05: 313 y sigs.; Moreno-Ruvira (2003), 103.
[18] KU, AA 05: 313; Moreno-Ruvira (2003), 103.

a saber, el del «sentimiento de placer» generado por la reflexión estética, y, con esto, a la «vivificación» de las «facultades (imaginación e entendimiento)»[19] participantes en esta reflexión.

También la relación particular entre las dos facultades, supuesta para cualquier producción «genial» —e caracterizada por el hecho de la imaginación, a diferencia de su uso «para el conocimiento», en que «está sometida(o) a la coerción del entendimiento y a la limitación de ser adecuada a su concepto», en su uso estético ser «libre para suministrar, además de la concordancia con el concepto, [...] una materia rica y no elaborada para el entendimiento, el cual no fue considerado en su concepto»[20]—, tal relación parece corresponder enteramente a aquella otra que ya fue determinante para la fundación del juicio del gusto, visto que también en este caso «el cambio de papeles» entre la facultad de la imaginación y del entendimiento, conforme la cual este último tuvo que estar «al servicio de la imaginación y no esta al servicio de aquel»[21], fue considerado como característica decisiva de esta relación.

Visto más de cerca, se muestra, en cambio, que la idea estética no puede ser considerada como enteramente correspondiente al juicio de gusto y a la reflexión estética ligada a él, inicialmente analizados. Es verdad que se trata de las mismas «facultades del ánimo», la imaginación y el entendimiento, a las cuales cabe también la producción de las ideas estéticas, pero, el «juego» que ellas «juegan» no es exactamente el mismo, y también la «libertad» de este juego no es más (o no es mas apenas) aquella que estaba en cuestión en el contexto de la fundación del juicio de gusto «puro».

Allí, el carácter peculiar del juego de la reflexión resultaba, antes que nada, del hecho de la facultad del juicio, mediante el asumir de una «actitud» específicamente estética en relación a un determinado objeto o a una determinada representación, ser dispensada de su función «normal» (a saber, la de posibilitar el conocimiento objetivo de las cosas) y, de este modo, ser puesta en condiciones de reflexionar en su propia organización en conformidad a fines (subjetiva), o sea, en su orientación, no para un conocimiento determinado, sino, para «conocimiento en general». Esta reflexión, este «re-flexionar» sobre el mero estado de la organización del conocimiento en conformidad a fines, esto es, en un juego en conjunto no determinado

---

[19] KU, AA, 05: 314; Moreno-Ruvira (2003), 103.
[20] KU, AA, 05: 316 y sig.; Moreno-Ruvira (2003), 105.
[21] KU, AA, 05: 344; Moreno-Ruvira (2003), 122.

objetivamente, y por lo tanto, libre y armonioso —este reflexionar es, como se sabe, aquello que, según la doctrina trascendental de Kant, está ligada con el placer: un placer que, en virtud de su relación, «no con el objeto» que ocasiona la actividad reflexiva estética, sino «únicamente con el sujeto», al final, nada más exprime a no ser «la adecuación de este objeto a las facultades de conocer que están en juego en la facultad del juicio reflexiva»[22]. Y es, exactamente, esto lo que Kant quiere decir cuando habla del placer estético en cuanto «aquel elemento subjetivo de una representación que no puede ser una parte del conocimiento»[23].

Como el placer está ligado solamente con aquello que no puede ser conocimiento, el «juego libre» de las facultades del ánimo se realiza explícitamente en el campo de lo preconceptual, no pudiendo ser, por lo tanto, un juego «con» conceptos, o hasta un «juego con ideas»[24]. Para la reflexión específicamente estética, esto es, no dirigida para los conceptos, esto significa que ella solo puede consistir en el propio acto de la realización del juego libre, y no en una «búsqueda» más o menos orientada y dirigida por ciertos «objetos» (conceptos o ideas) predeterminados, de un posible «resultado» de este juego a ser realizado en la reflexión estética —que, además, en este último caso, perdería justamente su carácter de ser juego libre. Con su independencia de todos los momentos determinantes «externos», tal reflexión estética, en sentido estricto, solo puede ser realizada en forma de una «simple reflexión»[25] o «contemplación calma»[26]— un tipo de contemplación, sin embargo, que, a pesar de su indeterminación conceptual, no queda, de modo alguno, una contemplación enteramente vacía, ni puede constituir una mera «recepción» pasiva, un simple «dejar acontecer», sino, bien al contrario, un acto productivo, un «trabajar», no definido por el propio objeto «bello», sino a ser realizado por ocasión de su percepción peculiar, esto es, estética. La dinámica particular del proceso de tal experiencia resulta entonces, por un lado, de una tensión insoluble, causada por la renuncia deliberada de la facultad del juicio a su función de producir conocimiento, entre la afección sensible por una representación dada y la conciencia de la —potencial— realizabili-

---

[22] KU, AA, 05: 312; Moreno-Ruvira (2003), 102.
[23] KU, AA, 05: 189; Moreno-Ruvira (2003), 21.
[24] KU, AA, 05: 321; Moreno-Ruvira (2003), 108.
[25] Ibíd.
[26] KU, AA, 05: 323, 347; Moreno-Ruvira (2003), 109, 127.

dad de ciertos conocimientos con base en esta representación, y, por otro lado, de la respectiva forma individual del «recibimiento», «tratamiento» y de «transformación» de esta tensión, esto es, del «aprovechamiento» de la misma para ocasionar la dicha «vivificación de las facultades de conocer», e la estimulación y intensificación del «sentimiento vital»[27], en general.

Es verdad que también en el contexto del abordaje de la idea estética, el texto habla explícitamente de una vivificación de las facultades del conocer, de la «ampliación» y «fortificación del ánimo»[28] y de la «promoción de la vida entera del hombre»[29], más con relación al «mecanismo» de esa ampliación y «promoción», él sufre, sin duda, una modificación considerable. Esto queda inmediatamente claro, cuando se le, junto con la primera definición de la idea estética ya citada, segundo la cual esta «hace pensar mucho, sin que cualquier concepto pueda ser a ella adecuado», las otras definiciones parciales del mismo parágrafo, en las cuales el punto de partida no es más la propia idea, sino el concepto al cual tal idea es «asociada» o «sometida»[30]. Aunque también bajo esta perspectiva la facultad de imaginación continúe libre «del punto de vista estético, [...] para suministrar, además de la [...] concordancia con el concepto, una materia rica y no desarrollada», ahora ella hace eso «para el entendimiento»[31], y, por último, es este (el entendimiento) —en lugar del «sentimiento» (del «inexpresable asociado a un concepto»), mencionado apenas pocas líneas atrás— que debe proporcionar la vivificación de las facultades del conocimiento.

Con esta idea, la de que la vivificación de las facultades del conocimiento cae esencialmente en la competencia del entendimiento, el texto establece una ligación entre la esfera del mero «jugar» libre y no determinado con representaciones y aquella otra de la actividad del entendimiento en el cual las diversas «representaciones parciales», por fin, acaban de ser reunidas y transformadas en un concepto identificable, y, al mismo tiempo —ese es el punto decisivo—, la esfera más «elevada» todavía, situada más allá de toda reflexión estética (y por eso necesariamente excluida de un juego libre de las facultades del ánimo): a esfera de los conceptos de la razón.

---

[27] KU, AA 05: 219, 365; Moreno-Ruvira (2003), 38, 135.
[28] KU, AA 05: 326; Moreno-Ruvira (2003), 111.
[29] KU, AA 05: 331; Moreno-Ruvira (2003), 113.
[30] KU, AA 05: 316, 315; Moreno-Ruvira (2003), 104 y sig.
[31] KU, AA 05: 316 y sigs.; Moreno-Ruvira (2003), 105.

Cómo tal ligación se torna posible e cómo, más tarde, ella también se realiza, eso se puede deducir de otro pasaje del texto en que Kant vuelve a explicar, otra vez, su concepto de idea estética por medio de varios ejemplos[32]. «*Ideas* estéticas», leemos en esta sección, «pueden ser llamadas las representaciones de la facultad de la imaginación ligadas a un concepto y que lo «amplían de manera ilimitada», no solo por el hecho de que «ningún concepto le[s] pueda ser adecuado», sino también porque «ellas aspiran al menos a algo situado más allá de los límites de la experiencia, y así procuran aproximarse de una exhibición de los conceptos de la razón (de las ideas intelectuales)». Tal «aspiración» de la facultad (productiva) de la imaginación a reelaborar su materia «tomada prestada» de la naturaleza, «para algo totalmente diverso, a saber, para aquello que ultrapasa a la naturaleza»[33], parece, evidentemente, menos dirigida para la posible generación de una dinámica particular (a saber: estética) de la reflexión, que ser motivada, antes, por el hecho de un determinado «objeto, cuyo concepto, en cuanto idea de la razón, no puede ser presentado adecuadamente» necesitar, justamente por eso, su «transformación estética», esto es, el incremento de ciertos «atributos» en cuanto «representaciones secundarias de la facultad de la imaginación», para poder, de esta forma, causar su efecto —un efecto que, naturalmente, deja de ser meramente estético, mas ya es de carácter moral.

Correspondería a eso el hecho de que Kant, en el mismo contexto, no dice más apenas que «los atributos estéticos de los objetos [...] estimulan la facultad de la imaginación para [...] pensar [...] más de lo que se deja comprender en un concepto», sino que esta, de su parte, también «pone en movimiento la facultad de las ideas intelectuales (la razón)», capacitándola, de este modo, para concluir aquello que, en una determinada obra, es presentado artísticamente por medio de ideas estéticas de una forma extra-estética, o sea, en la base de las respectivas ideas intelectuales que están, de alguna forma, «escondidas» en la referida obra[34]. En este mismo sentido se puede entender también la conocida fórmula de la «sensificación de las ideas de la razón»[35], ya que aquí se trata también de la tarea de desenvolver, a partir de algo previamente dado, a saber, de una determi-

---

[32] KU, AA 05: 314 y sigs.; Moreno-Ruvira (2003), 103 y sigs.
[33] KU, AA 05: 314; Moreno-Ruvira (2003), 103.
[34] KU, AA 05: 315; Moreno-Ruvira (2003), 104.
[35] KU, AA 05: 314; Moreno-Ruvira (2003), 104.

nada idea de la razón —Kant menciona, entre otros ejemplos, el «reino de los bien aventurados», la «eternidad» o la «creación»— una «imagen» «asociada» al respectivo concepto a ella correspondiente, a fin de dar a esta idea una «riqueza» más expresiva que ultrapase su significación meramente conceptual.

4. Volvamos a la antinomia y a su resolución —en que justamente el momento de tensión ahora mencionado vuelve a manifestarse, mas de modo diferente con relación al contexto expuesto de las ideas estéticas, una vez que se trata aquí, como ya fue dicho, no de cualquier «ideas intelectuales» correspondientes a estas, esto es, a diversos conceptos racionales (en plural), sino de un único, a saber, aquel susodicho «concepto racional puro de lo suprasensible que sirve de fundamento al objeto (y también del sujeto que juzga) considerado como objeto de los sentidos»[36]—. El motivo de tensión principal aquí evidentemente resulta, en primer lugar, de la declaración de que el juicio del gusto tiene que «hacer referencia [...] a algún concepto» pues, «de lo contrario él no podría absolutamente reivindicar la validad necesaria y universal»[37]; por lo que la idea anterior de una «universalidad subjetiva» en cuanto criterio de legitimación queda abandonada explícitamente, y por lo que, de resto, se torna claro, otra vez, que aquí, de hecho, se trata de un tipo de fundación contrario al modelo de reflexión trascendental original. Si es afirmado, inmediatamente después, que el juicio del gusto, con todo, no obstante a su relación necesaria a un concepto, «no debe ser demostrable *a partir* de un concepto», porque, en este caso, se identificaría como «determinable» o, como en el caso del «concepto racional trascendental de lo suprasensible» quedaría, «en si [...] indeterminado y al mismo tiempo indeterminable», entonces, por un lado, está siendo tomado en consideración el resultado central de la «Analítica», conforme el cual el juicio del gusto estético no puede ser ni un juicio de conocimiento, ni un juicio moral, o sea, que no se basa ni en un concepto determinado del objeto, ni en ideas morales; mas, por otro lado, la indeterminación y la indeterminabilidad son acopladas exclusivamente al concepto racional de lo supra-sensible ya presupuesto (por lo que cualquier otra forma de indeterminabilidad, como justamente

[36] KU, AA 05: 339; Moreno-Ruvira (2003), 119.
[37] Ibíd.

aquella desarrollada en la «Analítica», basada en el juego libre de las facultades de conocer, queda de ante mano descartada). Con referencia a la idea estética expuesta antes, esto significaría que la cualidad característica de ella, a saber, la de «da[r] mucho a pensar, sin que con todo cualquier pensamiento determinado, esto es, concepto, pueda serle adecuado, que consecuentemente ningún lenguaje alcanza enteramente ni puede tornar comprensible»[38], no es entendida en su sentido original —y también posible, como fue mostrado— de una vivificación de los poderes del conocimiento intencionada por la misma, más, únicamente como correspondiente sistemático de la idea de la razón de lo «suprasensible en nosotros y fuera de nosotros», que ultrapasa cualquier interpretación estética. La función productiva, en sentido estricto, del principio subjetivo del gusto (esto es, de «la idea indeterminada de lo suprasensible en nosotros») consistiría, por lo tanto, sobre todo, en relacionar la idea estética (que, en cuanto *«intuición* de la imaginación, para la cual jamás puede encontrarse adecuadamente un concepto», no puede tornar-se un conocimiento) con la idea de la razón a ella correspondiente (la cual, de su parte, contiene un *«concepto»* —de lo suprasensible— «para el cual no se puede dar nunca una intuición apropiada» y que, por lo tanto, también «nunca puede tornarse conocimiento»)[39], y obligar así a la facultad del juicio a dejar atrás de si la esfera de aquello que es dado a ella en el juego libre (pre-conceptual) de la reflexión, o, en palabras de Kant, «a ver más allá de lo sensible y a procurar en lo suprasensible el punto de convergencia de todas nuestras facultades *a priori»,* pues, como él continúa, «no queda otro medio de poner la razón de acuerdo consigo misma»[40].

Cabe frisar, sin embargo, que las explicaciones de Kant en ese sentido, en algunas partes, no son tan claras como deberían ser. Así encontramos, además de la ya mencionada caracterización del concepto racional «indeterminado» como «substrato suprasensible», tanto «de los fenómenos» como «de la humanidad», o solamente como «aquello que es apenas naturaleza en el sujeto» (entendido como «substrato suprasensible de todas sus facultades»), diversas otras formulaciones poco precisas, como, por ejemplo, aquella se-

---

[38] KU, AA 05: 314; Moreno-Ruvira (2003), 103.
[39] KU, AA 05: 342; Moreno-Ruvira (2003), 120 y sigs.
[40] KU, AA 05: 341; Moreno-Ruvira (2003), 120.

gún la cual «el principio determinante» del juicio de gusto «descansa quizá en el concepto de lo que pode considerarse como el substratum suprasensible de la humanidad»[41]. Además de eso, es desconcertante que Kant, no obstante todo su distanciamiento de posiciones anteriores, a veces, parece continuar a mantenerlas, por ejemplo, cuando él enfatiza que los «principios, que supone todo juicio del gusto [...] no son otra cosa que las dos propiedades del juicio del gusto, expuestas anteriormente en la Analítica»[42], o que «la antinomia aquí expuesta y resuelta tiene su principio en el verdadero concepto del gusto, es decir, en una facultad del juicio estético meramente reflexiva»[43].

No obstante esto, con todo, es posible ver claramente, no la solución, y si el motivo central de la argumentación kantiana. Él consiste, substancialmente, en entender la «referencia ampliada de la representación del objeto [...], sin duda alguna comprendida en el juicio del gusto, [...] que nos autoriza a mirar esta especie de juicios como extendiéndose necesariamente a cada uno»[44], en el sentido de que esta «extensión», en última instancia, solo puede depender de la razón, la cual, si ella entra en contacto con ideas estéticas y es «colocada en movimiento» por las mismas, no puede contentarse con un mero «jugar» libre (esto es, no sometido a ningún «principio» particular) y, por lo tanto, no determinado, mas, inversamente, conforme a su naturaleza especulativa, tiene que orientarse justamente para una determinación, esto es, para una posible interpretación de ellas según conceptos (racionales), hasta el punto de estar altamente interesada en la realización de tal interpretación.

Mas —así podría continuar la argumentación— si la razón, de hecho, toma en serio la riqueza de intuiciones «ilimitada» de la idea estética, reconociendo plenamente la pretensión de la misma como motivadora de conocimiento; si la razón, por lo tanto, no hace de ella simplemente una idea determinada, por ejemplo, una idea moral (lo que implicaría su disolución), no se puede, en cuanto a su respectivo uso, recurrir, para validar la primera, al principio —objetivo-universal— de la última; pues eso significaría equiparar los juicios estéticos a los juicios morales. Mas si ella no observase ningún principio, la idea estética resultaría simplemente no integrable en la

---

[41] KU, AA 05: 340; Moreno-Ruvira (2003), 119.
[42] KU, AA 05: 339; Moreno-Ruvira (2003), 118 y sigs.
[43] KU, AA 05: 341; Moreno-Ruvira (2003), 120.
[44] KU, AA 05: 339; Moreno-Ruvira (2003), 119.

razón, un cuerpo extraño que arriesgaría su propia unidad. Por eso, la razón tiene que insistir, para «hacerse concordar consigo misma», en que «las dos especies de ideas, las ideas racionales y las ideas estéticas, deben tener ambas clases sus principios en la razón, a saber, las primeras, en los principios objetivos, y las segundas, en los principios subjetivos del uso de esta facultad»[45]. Así, también queda claro —lo que aquí solo puede ser indicado— que, para Kant, la introducción del principio subjetivo de la «idea indeterminada del suprasensible» y su insistencia en la necesidad del mismo, no significa meramente, como a primera vista pueda tal vez parecer, la domesticación o a disciplinación del gusto por medio de la razón, sino, y no menos enfaticamente, la de su propia auto-disciplinação.

Es, sin duda alguna, en este sentido que debe ser entendido el comentario de Kant en la «Segunda Observación» de la «Antinomia del gusto», donde él pone expresamente de relieve que la razón

> sin tal antinomia [...] no podria jamás decidirse a aceptar un principio que redujera a este punto el campo de la especulación, y consentir en sacrificar tantas y tan brillantes esperanzas; porque en este momento mismo, en el que, en compensación de semejante pérdida, ve abrirse bajo el punto de vista práctico, una más vasta perspectiva, parece no renunciar sin dolor a sus esperanzas y a su antigua adhesión[46].

«No poder renunciar sin dolor a tantas esperanzas» significa: no querer renunciar a sus —falsas— esperanzas de poder incorporar «sin conflictos» las ideas estéticas en el domínio de sus «ideas intelectuales»; y «no poder deshacerse de la antigua adhesión» es decir: no querer deshacerse de la adhesión —en el fondo, muy cómoda para ella— de un principio que pueda valer, al mismo tiempo, para «las dos especies de ideas», sin el reconocimiento de la heterogeneidad fundamental, tanto de su origen, como de sus áreas distintas de aplicación y de los fines diferentes de sus respectivos usos. El «dolor» que la razón «parece sentir» en este caso es, por lo tanto, un dolor bien «natural»: es el dolor causado por el própio procedimiento (auto-) crítico a que ella, a razón, como razón crítica, tiene que someterse necesariamente, en la evaluación y determinácion de sus própias facultades de conocer y de los limites de su posible actuación.

---

[45] KU, AA 05: 344; Moreno-Ruvira (2003), 122.
[46] KU, AA 05: 344 y sigs.; Moreno-Ruvira (2003), 122.

Bibliografía

Kant, Immanuel (1790), *Kritik der Urteilskraft,* en ídem *Gesammelte Schriften,* Bd. V. Hrsg.: Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlín, 1900.

— (1876), *Crítica del juicio,* trad. de A. G. Moreno y J. Ruvira, Madrid (= Biblioteca Virtual Universal, 2003, www.biblioteca.org.ar/libros/89687.pdf).

Odebrecht, R. (1930), *Form und Geist: Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik,* Berlín.

Brandt, R. (1989), «Analytic/Dialectic», en E. Schaper-W. Vossenkuhl (eds.), *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy,* Oxford, 179-195.

¿Cuál es la actualidad de la estética kantiana respecto al arte?

Julio del Valle
Pontificia Universidad Católica del Perú
jdelvalle@pucp.edu.pe

Resumen: La propuesta de este texto consiste en resaltar la vigencia de la concepción kantiana de las ideas estéticas y en actualizar el concepto de belleza kantiano, atendiendo al arte de nuestros días. Se señala que la estética kantiana no se agota en el juicio de gusto puro, ni se define exclusivamente por el desinterés; incluye también el interés intelectual en lo bello y la exigencia de crear ideas estéticas capaces de animar el espíritu. Desde Kant, no solo podemos hablar de obras de arte bellas, adecuadas al gusto, sino de obras de arte originales y plenas de espíritu. Las segundas se ajustan especialmente bien a la consideración del arte de los últimos cien años, dado su carácter decididamente reflexivo e intelectual. Desde el romanticismo en adelante, cada vez con más fuerza, lo que mueve el arte es, primero, una pretensión de originalidad creadora y, segundo, una pretensión de movilizar las fuerzas de ánimo. Ciertamente, el reto mayor para esta conferencia será rescatar un sentido para la belleza en el arte de nuestros días.

A primera vista, el vínculo de Kant con el arte contemporáneo parece forzado. ¿Qué tendría que ver el maestro de una estética formal del gusto con el arte libre y desenfadado de nuestros días? ¿Qué

nos podría decir el autor de aquella contraposición en el §42 de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* entre la belleza natural y el arte, aquella que se da a través de la burda imitación de la naturaleza? De manera más íntima, personal, ¿qué nos podría decir sobre el arte aquel que es descrito tan crudamente por Heine como un espíritu sin corazón; alguien del cual es difícil describir su vida, pues no tenía ni vida ni historia, sino tan solo rutina?[1]. ¿Qué nos podría decir acerca del arte en general el seco análisis de un espíritu apagado por la rutina y, al parecer, sin corazón? A primera vista, pues, el vínculo de Kant con el arte contemporáneo no solo parece forzado, sino también irrelevante. Es como si tuviéramos que pedirle peras al olmo y nosotros fuéramos una especie de bizarros jardineros de lo imposible.

Es más, si ajustamos nuestra atención y postulamos que el concepto clave en la estética trascendental kantiana es el juicio de gusto puro orientado hacia la belleza, especialmente la belleza natural, entonces la sospecha respecto al sentido de un texto como el que estoy presentando aumenta aún más. No solo porque Kant es un autor situado en el siglo XVIII, sino porque el arte de vanguardia le volteó la cara a la belleza y el gusto dejó de ser un elemento relevante y significativo para la creatividad artística. Al arte de nuestros tiempos le ha placido disgustar, como es, entre muchos otros, el caso del envase de Piero Manzoni:

[1] Heine (1995), 268. «Die Lebensgeschichte des Immanuel Kant ist schwer zu beschreiben. Denn er hatte weder Leben noch Geschichte. Er lebte ein mechanisch geordnetes, fast abstraktes Hagenstolzenleben, in einer alten Stadt an der nordöstlichen Grenze Deutschlands».

Y sus modelos han sido decididamente no bellos, como lo podemos ver, claramente, en las muchachas representadas por Picasso en sus «Señoritas de Avignon»:

Sin embargo, Kant es un autor afortunadamente más rico y variado que el estereotipo que describe Heine y la *Crítica de la Facultad de Juzgar* es un texto que no se agota en su disposición trascendental y sistemática, por más fascinante que esta sea. Es un texto con una pretensión muy osada y con una arquitectura menos equilibrada que las dos anteriores críticas. Es un texto con balcones y escaleras imprevistas: la superioridad de la belleza artística para enfrentar lo desagradable de la existencia, el carácter de lo sublime para situarnos de cara a lo suprasensible, el talento genial para producir belleza, la capacidad de las ideas estéticas para ofrecer ánimo al espíritu (algo nada desdeñable, por cierto, ante tantos secos conceptos del entendimiento). Es una publicación que no solo cierra una estética clásica, sino que también anticipa estéticas venideras. Son estos balcones y escaleras los que me interesan y mi propósito es conectar elementos de la reflexión estética kantiana con el arte contemporáneo, de tal manera que sea sensato, significativo y fructífero hacerlo (especialmente para la filosofía del arte).

La hipótesis es la siguiente: la estética kantiana no se agota en el juicio de gusto puro, ni se define estrechamente por el desinterés; incluye también el interés intelectual en lo bello y la exigencia de

crear ideas estéticas capaces de animar el espíritu. Por ello, no solo podemos hablar de obras de arte bellas, adecuadas al gusto, sino de obras de arte originales y plenas de espíritu. Las segundas se ajustan especialmente bien a la consideración del arte de los últimos cien años, dado su carácter decididamente reflexivo e intelectual. Desde el romanticismo en adelante, cada vez con más fuerza, lo que mueve el arte es, primero, una pretensión de originalidad creadora y, segundo, una pretensión de movilizar con energía las fuerzas del ánimo. Ciertamente, el reto mayor afrontado por este texto será rescatar un sentido para la belleza, en sentido kantiano, en el arte de nuestros días.

1. La actualidad de las ideas estéticas o la persistencia del espíritu

En contra del estereotipo ya mencionado, que describe a Kant como una pura cabeza sin corazón o como una vida sin historia, el análisis de la experiencia de lo bello artístico en la obra kantiana se revela, claramente, como una experiencia enriquecedora, motivadora y altamente sugerente para el sujeto pensante. Para ello ha tenido que discriminar un tipo de experiencia, la experiencia estética, y un tipo de juicio donde pueda ofrecerse este tipo de intuición vivificadora, el juicio estético o reflexivo.

El referente que se mantiene constante en Kant para este tipo de experiencia es Alexander Baumgarten. Discrepa con él respecto a los alcances de esta experiencia (KRV[2] y KU)[3], pues considera que no puede haber una ciencia de lo bello, pero concuerda con él en que tal tipo de experiencia completa el universo de la comprensión humana. Restringe la expectativa de Baumgarten respecto a una *episteme aisthetiké,* a través de la diferencia entre juicio determinante y juicio reflexivo, pero concuerda plenamente en el alcance de lo que Baumgarten llamaba «verdades estéticas»[4]; llamadas ahora, coheren-

---

[2] KRV, B36, Caimi (2009), 72. «Los alemanes son los únicos que emplean el término Estética para designar a lo que los otros llaman gusto. El fundamento de esto es una esperanza frustrada, sostenida por el brillante analista Baumgarten, de ofrecer a la crítica de lo bello un fundamento racional y elevar, así, sus reglas a un estatuto científico».

[3] KU, AA 05: 304; Oyarzún (1992), 214. «No hay ciencia de lo bello, sino solo una crítica, ni bella ciencia, sino solamente arte bello.

[4] Del Valle (2011), 303-328.

temente engarzadas en la diferencia anterior, «ideas estéticas». El alcance de la pretensión científica es, pues, corregido, pues no hay conocimiento de verdades, pero la naturaleza de la experiencia es similar en su calado cognitivo y se puede rastrear su impacto desde las disertaciones sobre Lógica de la década de 1770 hasta la *Crítica de la Facultad de Juzgar*[5].

Las ideas estéticas son aquellas representaciones de la imaginación que llaman nuestra atención y nos estimulan a la reflexión (vivifican nuestro ánimo); por lo mismo, son aquellas que vuelven significativos a los objetos estéticos (les otorgan «espíritu»). Así, en contra de una visión exclusivamente formalista de la estética kantiana, los objetos estéticos bellos no solo gustan, sino que también son significativos[6]; es más, Kant señala en el §49 de la KU que «un poema [pueda ser] muy pulcro y elegante, pero [carecer] de espíritu». Es decir, puede ser correcto y ajustado, pero no animar el espíritu ni estimular la reflexión. Tal poema, podríamos decir, sería un poema muerto[7].

---

[5] Por ejemplo, en las llamada Lógica *Blomberg* (1770) y Lógica *Philippi* (1771), donde distingue Kant entre verdades «intensivas» y verdades «extensivas», en clara alusión a la diferencia que había establecido Baumgarten entre verdades «lógicas» y verdades «poéticas» o «estéticas», cfr. *Logik-Blomberg,* AA 24: 56-57; *Logik-Philippi,* AA 24: 393-400; Del Valle (2006).

[6] Lo dicho implica, ciertamente, entrar en tensión con el parágrafo 11 de la KU: «Flores, diseños libres, sin ninguna intención... no significan nada», son solamente bellos. La tensión tiene que ver, sin embargo, con la presencia o ausencia de contenidos y finalidades determinadas. Deben gustar, pues si la sensibilidad permanece indiferente y no se manifiesta tal sentimiento, entonces no tenemos nada. Eso es irreductible. El sentimiento del gusto debe ser espontáneo y no mediado por conceptos; debe llamar la atención de la sensibilidad, pero puede no quedarse solamente allí. Una vez despertado el gusto, puede activarse el sentido y el significado de aquello que ha llamado nuestra atención estéticamente.

[7] Los ecos del tratado del Pseudo-Longino sobre lo sublime son muy claros y sugerentes. Véase, por ejemplo, de manera cercana a la cita extraída del §49, lo que el anónimo autor señala acerca de la diferencia entre un autor correcto y uno que aspira a la sublimidad: «... tomemos un escritor realmente puro e irreprochable. ¿Acaso no vale la pena preguntarse sobre este mismo punto y de una manera general, si es preferible la grandeza en la poesía y en la prosa, aunque sea defectuosa en algunos momentos, a la mediocridad en la perfección, completamente sana y sin faltas?...Estas preguntas son las apropiadas para un examen sobre lo sublime» (§33). Me resulta sugerente que estos ecos del tratado del Pseudo-Longino resuenen con tanta claridad en aquella parte de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* que trata sobre lo bello artístico. También resuena muy claramente en la KU la manera cómo el Pseudo-Longino acopla el genio con la técnica y que se acerca bastante a la manera como Kant relaciona el genio y el gusto: «En cierto sentido los grandes genios son

Las ideas estéticas completan, lo mismo que en Baumgarten, nuestra representación del mundo. No ya, solamente, en un sentido «lógico», sino «analógico» o estético; no ya, pues, al nivel del conocimiento y de la verdad, pero sí del sentido y la disposición vital.

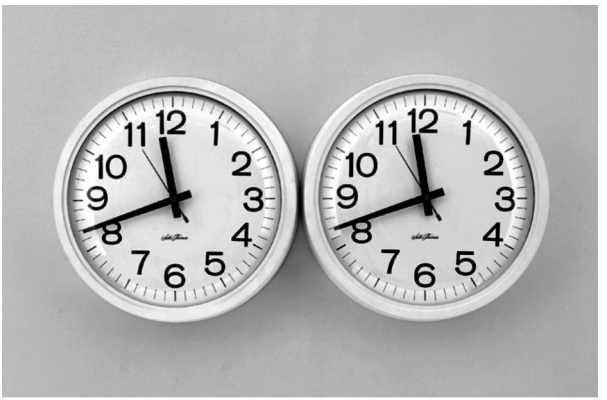
Es decir, Kant es muy claro en señalar que la experiencia artística y estética revela no solo gusto y placer, sino la abierta y vital posibilidad de generar una disposición cognitiva y abierta a la comprensión desde la sensibilidad; también, por tanto, la esperanza, a través de la experiencia de la belleza, de adecuación del ser humano en el orden del mundo. Revela la afirmación de un nuevo movimiento en la KU: el paso de la analítica del juicio de gusto a la consideración del sentido de la experiencia estética de la belleza. Se trata en este caso del sentido del «nosotros» en lo creado. Una consideración subjetiva, pero fundamental en vista del sentido de lo humano.

La experiencia estética no se agota en constituirse solamente como un placer puro (una mera discriminación formal); es también un placer que permite, manteniendo su no determinación por conceptos, otra cosa. Es un placer que permite, en el libre juego entre la imaginación y el entendimiento, el atisbo de algo más. El interés intelectual en lo bello apunta a lo que acompaña a la forma en la experiencia de lo bello, apunta al sentido del juicio de gusto, a sus contenidos estéticos: es una experiencia íntimamente subjetiva que aviva los resortes asociativos de la mente y amplía analógicamente nuestra comprensión del mundo. Veamos con un ejemplo este «algo más» estético.

Kant se habría sorprendido, sin duda, ante la obra de Félix González-Torres (1957-1996) y habría dudado del carácter artístico de dos relojes colgados uno junto al otro en una pared blanca, pero habría sintonizado con la poderosa idea estética del conjunto. Veamos:

---

especialmente peligrosos, confiados a sí mismos, sin disciplina, sin apoyo y sin lastre, abandonados a su solo impulso y a su ignorante temeridad. Ellos necesitan con frecuencia de espuelas, así como también de freno». (§2) Lo mismo en la manera como vincula el arte con la naturaleza: «Ya que el arte es perfecto cuando parece que es una obra de la naturaleza y esta tiene éxito cuando subyace en ella el arte sin que se note». (§22) Espero dedicar un estudio más prolijo a estas afinidades en un futuro cercano.



«Untitled» (Perfect Lovers) nos muestra dos relojes idénticos, sincronizados. En algún momento, uno de los dos relojes se detendrá. En algún momento, el otro también se detendrá. El tiempo intermedio será largo, vacío e intenso. Luego, no habrá más tiempo. Todo se habrá acabado.

Se comprende, ¿cierto? No hay necesidad de una determinación lógica rigurosa. La idea estética es una representación indeterminada, pero cognitivamente poderosa, si la sensibilidad, la imaginación y el entendimiento están conectados libremente. Kant no fue rico en ejemplos en su obra crítica, pero entendió perfectamente el poder de la metáfora artística.

El arte permite avistar lo que nos mueve el alma, también lo que nos abisma, sin perder la vida o la cabeza en el intento. Suena un tanto dramático para un lector kantiano, pero no deja de ser menos cierto. Es cierto, también, que no es la única manera de mirar el arte, pero a través de ciertas obras y de ciertos artistas podemos enfrentar honda y honestamente aquellos surcos en la vida que preferimos cotidianamente sortear alegre y sanamente. El arte como constancia del tiempo y constancia del amor; como constancia de la finitud y la fragilidad humanas. Félix González-Torres compuso la obra en ofrenda a su pareja. El arte como memoria del amor y constancia ineludible del tiempo. Su pareja moriría pronto de sida; él, condenado también, morirá algunos años después. Con pocos elementos, dos simples relojes, construye un potente mensaje, directo, nítido, como un golpe al plexo que nos deja sin aliento y en silencio. El tiempo no requiere de adorno; las metáforas no solo son figuras literarias. Las metáforas también son

un tipo de verdades (eso, ciertamente, no lo suscribiría Kant, pero sí Baumgarten).

Ahora bien, el presupuesto kantiano para las ideas estéticas está vinculado con el atisbo del sentimiento del nosotros en lo creado, su sentido y adecuación. Tal sentido de adecuación y pertenencia no se encuentra en el arte moderno, desde, claramente, las vanguardias en adelante. El arte moderno le da la espalda a la idea de pertenencia a un orden de la creación; menos aún tiene la intención de vindicarlo. Perdida la pretensión de vínculo con la armonía del mundo o con una instancia superior, queda sola o aislada la personalidad artística, el genio sin la regulación del gusto. Queda solo, pero pleno de ideas.

2. Resignificación de la belleza y su pretensión de actualidad

El ideal de belleza, digamos clásico, presupone un sentido de pertenencia al orden del mundo. Tal ideal perdió lugar referencial en el arte entre fines del siglo XIX y principios del XX; perdió sentido y perspectiva; perdió significado y fue expulsado del horizonte creativo. La belleza, en palabras de Arthur Rimbaud, se volvió amarga. Dice, en *Una temporada en el infierno*[8]: «Una noche, senté a la belleza en mis rodillas. —Y la encontré amarga—. Y la injurié». Esta es la parte conocida, impactante. La clave, sin embargo, se encuentra unos versos más abajo: «Logré desvanecer de mi espíritu toda esperanza humana. Sobre toda alegría para estrangularla di el salto sordo de la bestia feroz». Rimbaud sabía de lo que hablaba y, como buen vidente, supo acertar en el pronóstico. Un infierno se iba a desatar en Europa, algo nada feliz; un infierno en medio de un mundo animado por la razón, el progreso, la civilización, el buen gusto y las buenas costumbres; un infierno en medio de un cosmos; un mundo donde para ciertos espíritus (Baudelaire, Nietzsche) el contento y la felicidad son sospechosos.

El repliegue de lo bello entre finales del siglo XIX y principios del XX es la consecuencia de una progresiva pérdida de sentido de los modelos clásicos de orden y de lugar en el mundo para el ser humano. El artista saldrá cada vez más decidido en busca ansiosa y frenética de su propio sentido, aunque esto implique un fundamental

[8] Rimbaud (1873-1984), 47.

desorden, una clara trasmutación de valores (pensemos en Baudelaire), una clara inadecuación frente al mundo.

El rechazo de los modelos clásicos de belleza se expresa, por ejemplo, en el contraste que podemos encontrar entre la *Venus dormida,* de Giorgione, y el *Desnudo frente a un espejo,* de Kirchner.

Duchamp, ese sátiro del arte, le coloca bigote y perilla a la Mona Lisa. Una broma y una afrenta, ciertamente; pero también una toma de posición. La belleza (la adecuación al gusto y a las ideas clásicas de orden, armonía, proporción) se vuelve ajena al arte; primero estaba el reflejo de la verdad, la autenticidad: la verdad de la representación, la verdad del espanto, la verdad del miedo, de la pasión, de la vida, del juego, de la libertad y de la creatividad. Lo interesante reemplaza, en buena cuenta, a la belleza; es decir: originalidad, individualidad, más que sintonía y adecuación.

La nueva época que empezaba a cristalizarse, la cultura industrial y urbana, empezaba a producir su propio arte, uno donde la belleza clásica ya no encontraba lugar. Estas son las ideas que dieron origen a las vanguardias, llamadas «intratables» por Arthur Danto. Una cita suya, sacada de uno de sus más sugerentes y lúcidos libros, *El abuso de la belleza,* nos dice:

> El gran logro de la Vanguardia Intratable, además de eliminar la belleza de la definición del arte demostrando que algo puede ser arte sin estar dotado de belleza, fue demostrar que el arte ha desplegado tantas posibilidades estéticas que constituía una distorsión pensar en él como si tuviera una[9].

[9] Danto (2005): 103.

Ciertamente. La oposición a la belleza también se expresó clara y militantemente en Barnett Newmann y los influyentes artistas neoyorquinos de su generación, aquellos nombrados por Clement Greenberg como Expresionistas Abstractos. Newmann lo expresa elocuente y directamente en su breve ensayo *The Sublime is now!:*

> La invención de la belleza por parte de los griegos, esto es, el que postularan la belleza como ideal, ha sido la pesadilla de las filosofías del arte y la estética en Europa. El natural deseo del hombre de expresar en las artes su relación con el Absoluto se confundió e identificó con el absolutismo de las creaciones perfectas —con el fetiche de la calidad—, por lo que el artista europeo se ha visto implicado sin cesar en la lucha moral entre la noción de belleza y el deseo de sublimidad[10].

El repliegue de la belleza en el *mainstream* artístico es completo a estas alturas: decir de una obra que es bella llegó a ser casi una infamia. Con ese «lastre», por ejemplo, tuvo que cargar Robert Mapplethorpe. Sus fotografías eran demasiado perfectas, demasiado «bellas», demasiado «clásicas»:

[10] En: *The Tiger's Eye,* diciembre de 1948. *The Tiger's Eye* era una revista de arte y literatura, publicada entre 1947 y 1949 por Ruth y John Stephan.

Sin embargo, la belleza reaparece. Artistas como Mapplethorpe no ven con descrédito referirse a ella. Voy a mencionar tres distintos momentos de los últimos 20 años para dar paso a esta última parte de este texto y mostrar cómo la belleza vuelve a posarse en el horizonte de la creatividad artística.

El primero corresponde a la publicación de Dave Hickey llamada *The Invisible Dragon: Four Essays on Beauty,* publicado en 1993 y que dado su fuerte alegato contra la saturación teórica e institucional del arte y su defensa de una aproximación al arte que recupere su agrado inmediato, causó un fuerte escándalo en un medio altamente intelectualizado. El segundo corresponde a una exhibición en el museo Hirshhorn de Washington DC entre setiembre de 1999 y febrero de 2000 y cuyo título fue *Regarding Beauty: A View of the Late Twentieh Century* y que generó una gran polémica. El tercer momento corresponde a una muestra que pude ver personalmente y es ella quien me servirá de pauta para entrar en la parte final de este texto. Se trata de una exhibición monumental que se llevó a cabo en Berlín entre el 18 de marzo y el 15 de mayo del año 2005.

La exhibición movilizó toda la ciudad: enormes paneles, masiva propaganda, música, danza y una gran exposición en la *Casa de las culturas del mundo (Haus del Kulturen der Welt)* en Berlín, cuyo título generaba extrañeza y resultaba provocador: *Über Schönheit (Acerca de la belleza).* La extrañeza se generaba por el solo hecho de relacionar oficialmente arte y belleza; la provocación residía en la intención central de la muestra: volver a ubicar a la belleza como horizonte creativo y reflexivo en el arte. El resultado dejaba, ciertamente, una sensación extraña: no había una, sino varias maneras de concebir la belleza; la gran mayoría, sin embargo, bastante lejos de los ideales clásicos que identificaron a este concepto. Como hemos señalado, una tal belleza reflejaba un fundamental estado de gracia y armonía, de unidad y placer. Quien los buscaba en la muestra, salía extrañado. La imagen del catálogo, obra del artista chino Zhuang Hui *(Chashan County),* da buena cuenta del espíritu de la exposición[11]:

[11] Detalle de la instalación en tamaño real, silicona y tierra, 2001-2002/2006. (http://www.ueber-beauty.com/index_fixed.html).

La obra, una instalación, se encontraba en una de las salas de la exposición, ocupando un amplio espacio. En ella se podía encontrar la representación plástica de un escenario natural en tamaño real; en el medio de la escena una figura humana se lleva lo que podemos pensar es una navaja al rostro para, o bien cortarse, como Edipo, los ojos, en medio de la naturaleza; o bien, en medio de la naturaleza, abrirlos. En ambos casos, con objetivos distintos, el trauma es evidente. La belleza irrumpe con fuerza y sangre. Paradójica y fundamentalmente. La belleza duele.

En buena cuenta se trató de una provocativa muestra de la percepción de belleza en nuestra época. La belleza de nuestros días: multiétnica, diversa, bizarra, altamente personalizada y asediada, hasta monopolizada, por la publicidad y la industria cosmética y del bienestar. Una tal belleza exige una nueva comprensión. Tal nueva comprensión es forzada ante nuestros sentidos.

La provocación presenta, además, un doble aspecto: por un lado la convocatoria a un conjunto de artistas contemporáneos bajo el recurso a un ideal creativo que dejó de ser fundamental y se volvió marginal; por el otro, el resultado de la convocatoria: imágenes mayormente inquietantes, perturbadoras, alejadas en buena cuenta de los modelos clásicos de orden, armonía y proporción[12]. Uno salía de

[12] Los textos que acompañaron la muestra (Wu Hung, *On Contemporary Art;* Ackbar Abbas, *The turns and returns of Beauty* y el de Liydia Haustein, Playfully

la muestra con una curiosa sensación de perplejidad, asombro y con la esperada fascinación que el buen arte genera; pero uno no salía reconciliado con el mundo. Véase, por ejemplo, la obra de Rotimi Fani-Kayode:

No había lugar para el ideal clásico de belleza, aunque la belleza fuese de nuevo convocada para crear arte. La gracia había desaparecido, lo que quedaba era extrañeza; aquella que también se puede observar en la obra de Bela Borsodi, titulada *I'am such an Airhead:*

translating Symbolic Values), ofrecen el marco conceptual que sostiene teóricamente la diversidad de la muestra. Cfr. http://www.ueber-beauty.com/index_fixed.html.

Extrañeza frente al mundo, pero esta vez ligera, frágil, cosmética, casi anodina, desechable, volátil. Era más bien la parte, no el todo; el fragmento, lo inusual, lo que aparece vindicado en la muestra. El cosmos ha devenido cosmética y fragmento.

Si tal es la experiencia conseguida, ¿podemos seguir hablando de belleza?

Sin duda alguna. ¿De qué tipo de belleza, entonces, estamos hablando? Eso hay que identificarlo, ciertamente. ¿Confirma la muestra justamente que la belleza, en su comprensión clásica y kantiana, ya no tiene lugar en la representación artística contemporánea? No, pero debe convivir con otras realidades.

La experiencia de la belleza en el mundo contemporáneo, tal parece indicar el resultado de la exposición a la que nos hemos referido, está altamente mediatizada por la industria cosmética. Los datos que se pueden obtener de los flujos monetarios vinculados a la industria cosmética son altamente reveladores[13]. Por tanto, que la consideración de la belleza esté ausente desde hace más de un siglo de la consideración artística de vanguardia, no significa que esté también ausente de la cultura contemporánea. Probablemente nunca estuvo la belleza tan presente en la mente y las expectativas de la gente de forma tan masiva y abrumadora como en nuestros tiempos. El concepto de belleza, asociado al de juventud, se ha transformado en el nuevo ideal a conquistar, de manera individual, y vinculado fundamentalmente al universo comercial. Hay un desplazamiento por lo tanto, no una desaparición de la importancia de la belleza. El ser humano busca siempre un sentido de belleza, algo que lo haga especial y lo destaque de lo anodino, pero esta búsqueda se ha desplazado desde un horizonte de vínculo con ideales de trascendencia, de armonía con un cosmos, hacia el mundo cotidiano y de consumo, algo más prosaico y epidérmico, dejando a las artes visuales el campo de una creatividad irrestricta.

La crítica de Kant en el parágrafo 42 de la KU a la vanidad de la personalidad artística y la subordinación de lo bello artístico a lo bello natural adquiere actualidad, sin embargo, en este contexto de discusión contemporánea en relación con la belleza en el arte, pues

---

[13] Los datos que ofrece el catálogo de la exposición respecto a la suma de dinero que produce la industria cosmética en el mundo es elocuente. Basta referir algunos de ellos para tener una idea: el número de operaciones quirúrgicas en el año 2003 en los Estados Unidos fue de 8,7 millones de intervenciones; el volumen de producción de la industria cosmética en China en el año 2005 fue de 16 mil millones de euros, y el de la industria referida a productos reductores de peso en el mundo 12 mil millones.

encaja sugerente y provocativamente bien con la pretensión de artistas contemporáneos como Christo y Jeanne-Claude, donde el eje creativo se desplaza desde la supremacía del yo artístico creador, altamente individualizado, hacia el descubrimiento de la armonía en la naturaleza, su temporalidad y la invitación a su contemplación[14]:

El proyecto de las sombrillas (estados Unidos-Japón, 1985), por ejemplo, permite recordar aquel pasaje del §42, donde Kant describe paradigmáticamente el carácter de un alma bella:

> Cuando un hombre que tiene suficiente gusto para juzgar con la mayor exactitud y finura sobre productos del bello arte, abandona de grado la habitación en el que se encuentran esas bellezas que entretienen la vanidad y, en todo caso las dichas sociales, y se vuelve a lo bello en la naturaleza para hallar ahí, por así decirlo, voluptuosidad para su espíritu en un curso de pensamientos que él jamás puede desarrollar completamente habremos de considerar incluso con reverencia su elección, y de suponer en él un alma bella, a la cual no puede aspirar ningún conocedor y amante del arte en virtud del interés que toma en sus objetos.
>
> Aquí, con esta obra de Christo y Jeanne-Claude, nos podemos imaginar estar situados en el mismo horizonte contemplativo y nos podemos imaginar alcanzar, subjetivamente, la misma impresión estética; solo que esta vez es el arte el que permite, con su intervención en la naturaleza, con su interés reflexivo, visualizar su grandeza y armonía, su belleza ante nuestros ojos; nuestra inclusión y reverente pertenencia a ella.

Y es que la belleza, compartiendo el sentido y la apuesta del párrafo final del libro de Danto antes citado, «... es, para el arte, una opción

---

[14] Ruhrberg, Schneckenburger, Frick & Honnef (2007); Lailach (2007).

y no una condición necesaria. Pero no es una opción para la vida. Es una condición para la vida que nos gustaría vivir. Y por eso la belleza, a diferencia de otras cualidades estéticas, lo sublime incluido, es un valor». Plenamente de acuerdo: la belleza como expresión de armonía y sintonía con el orden del cosmos no está ya más presupuesta en la intencionalidad artística. Ahora debe convivir con otras opciones. Es un valor que se puede buscar y Kant nos da aún razones para buscarla.

Y es que el desapego respecto al mundo, el aislamiento subjetivo y crítico del artista, su actitud transgresora frente al mundo y la sociedad, han constituido y siguen constituyendo elementos nerviosamente vitales de la creatividad artística; pero hace falta, a mi juicio, equilibrio, recuperar un cierto balance. Debemos recuperar también sentido de pertenencia con el mundo; menos ego, menos vanidad, más cosmos. Una frase de Kant, expresada a mano como una nota al margen de uno de sus libros, probablemente de la década del 1770, me parece sugerente, pertinente y actual: «Die schöne Dinge zeigen an, dass der Mensch in die Welt passe»[15]. Las cosas bellas nos muestran que el ser humano tiene lugar en el mundo. Yo le agregaría, para terminar, «aún». La búsqueda de belleza nos indica que aún tenemos lugar en el mundo, que aún tenemos esperanza, aunque esta se nos presente esquiva, fugaz, y nuestros ojos se hayan vuelto más cínicos de lo debido. Si el arte colabora, mejor aún.

BIBLIOGRAFÍA

DANTO, A. (2005), *El abuso de la belleza. La estética y el concepto de arte,* Barcelona.

DEL VALLE, J. (2011), *La dignidad de la imaginación: Alexander Baumgarten y el contexto de nacimiento de la Estética,* vol. XXIII, Areté, 2, 303-328.

— (2006), *Der Kompass und die Segel. Kants Bestimmung der Kunst und des Genies,* Heidelberg (tesis doctoral) (http://www.ub.uniheidelberg.de/archiv/3038).

HEINE, H. (1995), *Werke in fünf Bänden,* Band 3, Köln.

LAILACH, M. (2007), *Land Art,* Köln.

«LONGINO» (1979), *Sobre lo sublime,* introducción, traducción y notas de José García López, Madrid.

RIMBAUD, A. (1873-1984), *Una temporada en el infierno,* Madrid (3 edición).

RUHRBERG, Schneckenburger, FRICK & HONNEF (2000), *Kunst des 20. Jahrhunderts. Malerei, Skulpturen und Objekte, Neue Medien, Fotografie,* Köln.

[15] AA 10: 11y sigs.

KANT EN ESPAÑOL

Historiografía y filología kantiana ¿una tradición ajena al kantismo en español?

María Jesús Vázquez Lobeiras
Universidade de Santiago de Compostela
mxv.lobeiras@usc.es

1. Introducción

Las reflexiones que se desarrollan a continuación tienen como objeto esclarecer lo que hayamos de entender por «historiografía» y por «filología kantiana» para aproximarse, a continuación, a una respuesta plausible y ponderada a la pregunta que se formula en el título, es decir, si la historiografía y la filología kantianas se hallan adecuadamente representadas en el ámbito del kantismo en español. Se explora el desarrollo de las distintas variantes de la historiografía filosófica que han ido dejando su huella en la historiografía kantiana y se pone de manifiesto que estas variantes se han constituido a lo largo del siglo xx sobre el trasfondo de profundos debates acerca del problema de la historicidad de la filosofía, en gran medida como respuesta a Hegel.

2. Filología e historiografía: el texto como mero dato

El proceso que dio lugar a la eclosión de la conciencia histórica entre los siglos xviii y xix es sobradamente conocido[1]. Sabemos

[1] Ortega y Gasset (1973): 146; Gadamer (1993), 41 y sigs.

también que a partir de ese momento el texto filosófico, como cualquier otro texto, documento o vestigio del pasado, cobra un valor muy especial: se convierte en «dato» y con ello en «materia» de la historia y está destinado a producir con cada interpretación —como nos recuerda Gadamer— un nuevo proceso significativo[2]. Junto con la conciencia histórica eclosiona la filología[3] y poco a poco aflora también la particular rama de la misma que sería la filología filosófica.

La filología filosófica en sentido estricto está al servicio de la conservación y transmisión de las fuentes. Su cometido fundamental es proporcionar textos rigurosos o reconstruir el corpus de un autor a partir de la práctica de un tipo de crítica textual homologable a la requerida en el tratamiento de cualquier otro tipo de texto. Los problemas relativos a la edición de los textos, ya sea en versión original o en traducción, a partir de manuscritos, a partir de sucesivas ediciones, etc., formarían parte de esta disciplina. Cuestiones como la autenticidad del texto, la cronología, las variantes lingüísticas, los avatares de la transmisión, el desglose de las citas implícitas, acaparan el esfuerzo filológico en torno a un texto de filosofía como en torno a cualquier otro texto. Todo *corpus* precisa de una edición rigurosa que garantice la transmisión fiel, tarea que debe regirse por el respeto a la producción intelectual del autor y —en caso de que la obra haya sido dañada o contaminada— debe acompañarse del imperativo de la reconstrucción lo más fiel posible del texto y su contexto. Se entienden como contextos fundamentalmente aquellos otros textos con los que un autor dialoga o que han constituido parte genuina de su formación y que por tanto subyacen de manera implícita o explícita al texto fuente. Sin embargo, más allá de la tarea de la fijación, conservación y transmisión del corpus teórico de un autor, la reconstrucción y contextualización del texto inciden sobre la comprensión de su génesis y proporcionan recursos muy útiles para su interpretación.

Si restringimos el significado de filología al tratamiento de textos relacionado con el cuidado y la transmisión de los mismos, podemos hablar de la historiografía como el marco más amplio en el que se desenvuelve la lectura e interpretación de los textos. Pero se trata de un tipo de lectura e interpretación que apela fundamental-

---

[2] Gadamer (1993), 41 y sigs.
[3] Ortega y Gasset (1973): 144.

mente al carácter de vestigio histórico del texto, es decir, el texto es visto en primer lugar como un hecho o como un dato de la historia, en este caso un hecho o un dato de la historia del pensamiento. Obviamente no se trata de la única manera posible de abordar un texto filosófico. En las antípodas de este enfoque nos encontraríamos al propio Kant, quién apelaba al uso del texto filosófico exclusivamente como acicate para pensar por sí mismo, para lograr el objetivo formativo fundamental consistente, no en aprender filosofía, sino en aprender a filosofar:

> Solo se puede aprender a filosofar, es decir, a ejercitar el talento de la razón siguiendo sus principios generales en ciertos ensayos existentes, pero siempre salvando el derecho de la razón a examinar esos principios en sus formas y fuentes y a refrendarlos o rechazarlos *(KrV,* A 838/B 866).

Cabe señalar que el punto de vista de Kant se encuentra alejado del problema que nos ocupa aquí: el de la consideración del texto filosófico como vestigio del pasado. El interés predominante en la época de Kant no era el histórico o el historiográfico y los textos a los que él se refiere son en primer lugar los empleados en el contexto de su actividad docente universitaria: compendios de las diferentes disciplinas de la filosofía, cuya función era ofrecer versiones más o menos acabadas y didácticamente útiles de la problemática correspondiente a cada una de ellas (metafísica, ética, lógica, etc.). Dichos textos no se consideraban como exponentes del pasado, ya que en general se trataba de autores contemporáneos. El interés de los mismos no reside, por tanto, en la comprensión histórica, sino en la ocasión que brindan para la comprensión del problema y para el ejercicio del pensamiento autónomo: «el autor filosófico que se pone más o menos como base de la enseñanza tiene que ser considerado, no como un modelo para el juicio, sino más bien como una ocasión para que uno mismo juzgue sobre él y hasta contra él»[4].

El propósito en este trabajo no es el de realizar un encomio de la filología y la historiografía, sino que se trata simplemente de exponer algunas de sus claves. Es preciso reconocer que en ocasiones la historiografía y la filología han sido objeto de duras diatribas, tal es el caso de Ortega y Gasset, que denostaba la labor aparentemente carente de espíritu de filólogos e historiógrafos:

---

[4] Kant (1991), 146.

> Es incalculable la cantidad de esfuerzo que la filología ha hecho perder al hombre europeo en los cien años que lleva de ejercicio. Sin ton ni son se ha derrochado trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico tan escaso, que en ningún orden de la inteligencia cabría como en este, hablar de bancarrota. Es preciso, ante todo, por alta exigencia de la disciplina intelectual, negarse a reconocer el título de científico a un hombre que simplemente es laborioso y se afana en los archivos sobre los códices. El filólogo, solícito como la abeja, suele ser, como ella, torpe. No sabe a qué va todo su ajetreo Es inaceptable en la historiografía y filología actuales el desnivel existente entre la precisión, usada al manejar los datos y la imprecisión, más aún, la miseria intelectual en el uso de las ideas constructivas[5].

Desde nuestro punto de vista, sin embargo, transformar un texto filosófico en dato histórico —es decir, en «mero» dato histórico—no es algo tan sencillo como pudiera parecer. Ciertamente es posible que esta transformación conlleve a la vez una invitación y una grave renuncia: una invitación a trabajar en el ámbito de la historia —esto es lo que significa la palabra historiografía— y a la vez una renuncia —la que parece lamentar Ortega en el pasaje citado— a tomar el texto filosófico predominantemente como filosofía. Es posible que al definir el texto —el texto fuente— como «el hecho» de la historia del pensamiento, se esté incurriendo en un error, y que el hecho incuestionable de la historia del pensamiento no sea el texto, sino, pongamos por caso, el pensamiento mismo y que, tal como señalaba Kant, el texto filosófico solo tenga sentido como acicate para un nuevo pensamiento construido desde el juicio crítico. La tensión entre el texto como vestigio histórico y el pensamiento original de un autor se pone de manifiesto ya en la primera historia de la filosofía conocida: el *Libro Alpha* de la *Metafísica* de Aristóteles. El problema complementario de la historicidad de la filosofía es llevado a su máxima expresión por Hegel. Sobre todo ello reflexionaremos a continuación.

III. La tensión entre el pensamiento original y el texto como vestigio histórico: Aristóteles y Hegel

La relación entre texto y pensamiento es enormemente compleja, tan compleja como la que se pone de manifiesto por primera vez

---

[5] Ortega y Gasset (1973), 81-82.

en el *Libro Alpha* de la *Metafísica* de Aristóteles entre la «filosofía» y la «historia de la filosofía». En este primer libro de la *Metafísica* Aristóteles revisa las opiniones vertidas por los primeros filósofos en torno a los principios de todas las cosas. Cabe suponer que en la relación de Aristóteles con sus predecesores aparece la mediación del texto, no en vano fue su Liceo la primera institución en contar con una gran biblioteca. No obstante, dada la importancia de la cultura oral en la época[6], no sería errado suponer que parte de los problemas filosóficos le fueron transmitidos a Aristóteles por esta vía. Aunque podamos hablar ya de una cultura escrita consolidada, la fuente para Aristóteles puede haberla constituido no el texto fuente sino alguna doxografía anterior que hoy día desconocemos.

Lo cierto es que solamente en una ocasión encontramos en estas páginas la referencia a un texto fuente. Tras exponer brevemente la doctrina de los cuatro elementos de Empédocles, Aristóteles añade «esto puede verse leyendo su poema»[7]. Lo que sí aparece explícitamente indicado en estas páginas es el motivo por el cual Aristóteles mira hacia el pasado:

> Aunque hemos tratado suficientemente de las causas en la Física, recordemos, sin embargo, a los que se dedicaron antes que nosotros al estudio de los entes y filosofaron sobre la verdad. Pues es evidente que también ellos hablan de ciertos principios y causas. Esta revisión será útil para nuestra actual indagación; pues, o bien descubriremos otro género de causa, o tendremos más fe en las que acabamos de enunciar[8].

Este breve pasaje nos introduce de lleno en la cuestión de cómo entender la relación de la filosofía con su pasado. Aristóteles pone en juego al menos tres elementos: en primer lugar un determinado problema que le interesa (en este caso el problema de los principios y las causas), en segundo lugar la posibilidad de encontrar en el pasado una solución ya elaborada para este problema, aunque sea una solución parcial —como sugiere Aristóteles—, y, finalmente, en tercer lugar, la posibilidad de encontrar en el pasado una ratificación de la propia solución. Salta a la vista el carácter fructífero de la relación

---

[6] Recordemos las reservas de Platón en relación con la escritura en *Fedro,* 247b-275c.

[7] Aristóteles, *Metafísica,* 985.

[8] Aristóteles, *Metafísica,* 983.

entre el pensador actual y los pensadores del pasado. A la vez quedan omitidas otras grandes cuestiones, la más relevante tal vez sea la de si un pensador X = Aristóteles, habría estado en condiciones de vislumbrar su problema sin la existencia de ese pasado filosófico. En la concepción de Aristóteles el pasado filosófico parece apuntar teleológicamente hacia los propios logros del Estagirita. Para Aristóteles la teoría de las cuatro causas encuentra su ratificación en el hecho de que las distintas modalidades de causa ya han sido pensadas y enunciadas por autores anteriores, aunque lo hayan hecho, «vagamente y sin ninguna claridad, como hacen en los combates los no adiestrados»[9]. Siguiendo la metáfora aristotélica, la confrontación con el pensamiento del pasado daría lugar al adiestramiento progresivo en la solución de los problemas fundamentales. El planteamiento aristotélico excede con mucho el marco de una mera doxografía y encierra una interpretación de la dinámica interna de la historia de la filosofía. Aristóteles, adoptando el punto de vista genético que caracteriza en general a su pensamiento, pretende explicar el pasado filosófico como el despliegue de una evolución necesaria. Desde este punto de vista, tal como señala Mondolfo: «El desarrollo histórico no es arbitrario o accidental, sino que está regido y determinado por una necesidad interna, que produce la continuidad del proceso, engendrando los momentos sucesivos a partir de los anteriores»[10].

El punto de vista de Aristóteles nos obliga a añadir un problema a los que venimos considerando. En el apartado anterior hemos puesto en juego las nociones de filología y de historiografía como la pretensión de convertir el texto filosófico en un mero dato histórico, de modo tal que la progresiva contextualización histórica sirva por si misma como herramienta de interpretación. Hemos visto como esta idea contrasta con la de quienes pretenden hacer del texto filosófico un mero testimonio de problemas filosóficos y un acicate para el pensamiento autónomo, sin considerar el carácter histórico del mismo. Por último, las reflexiones contenidas en el *Libro Alpha* de la *Metafísica* apuntan al problema, más complejo todavía, de cómo entender el devenir histórico de la filosofía. En Aristóteles encontramos un primer exponente de una concepción filosófica del devenir histórico de la filosofía, toda vez que este obedece a una necesidad interna y a un proceso genético, que, por otra parte, solo tiene sen-

---

[9] Aristóteles, *Metafísica,* 985.
[10] Mondolfo (1949), 36.

tido desde el pensamiento del propio Aristóteles como meta. Este tipo de interpretaciones, que miran hacia el pasado a través del filtro de una determinada modalidad del pensamiento, se convierten en interpretaciones filosóficas de la historia de la filosofía y se sitúan en las antípodas justamente de la filología y la historiografía, que pretenden abordar el texto filosófico como mero dato y realizar la aproximación al mismo sin un modelo de pensamiento propio que pueda interferir en la interpretación. El principal exponente de las interpretaciones filosóficas de la historia de la filosofía ha sido Hegel. En la *Introducción* a las *Lecciones de Historia de la Filosofía* distingue la apreciación meramente externa de la historia de la filosofía de la verdadera comprensión de la misma, que presupone a su vez el concepto «verdadero» de filosofía: «Es evidente que si existen diversos conceptos de la filosofía, solamente el concepto verdadero nos pondrá en condiciones de comprender las obras de los filósofos que han sabido mantenerse, en su labor, fieles a su sentido»[11]. Si se aborda el estudio de los diferentes sistemas filosóficos en ausencia de un concepto que proporcione unidad al conjunto, ocurrirá que «las filosofías nos impedirán ver la filosofía»[12]. Hegel pretende una superación del punto de vista de la contingencia y la individualidad desde la perspectiva del «pensamiento libre»[13] o del «pensamiento mismo, que no es patrimonio de nadie»[14]. Al margen de las producciones individuales, es decir, de los pensadores y sus sistemas, la filosofía misma ha de tener un sentido que, paradójicamente, no puede ser entrevisto de otro modo que desde las distintas manifestaciones del pensamiento en su devenir histórico. La verdadera comprensión de la filosofía deriva por tanto de la comprensión de la historia de la filosofía como un todo. Hegel recurre a conceptos forjados en la investigación de la lógica inherente al Espíritu Absoluto, que es a la vez la lógica de lo real: «podemos afirmar que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases de la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea»[15]. Los tres gruesos volúmenes de las *Lecciones de Historia de la Filosofía,* lejos de exhibir mera erudición y presentar meros vestigios arqueológicos del pensamiento

[11] Hegel (1995), 6.
[12] Hegel (1995), 12.
[13] Hegel (1995), 8.
[14] Hegel (1995), 8.
[15] Hegel (1995), 34.

del pasado, presentarían el recorrido necesario y la lógica inherente al Espíritu. Estamos ante el ejemplo probablemente más brillante de historia de la filosofía genuinamente filosófica. Pese a ello, se trata de un punto de vista fácilmente objetable por parte de quienes no comparten los presupuestos básicos de la filosofía hegeliana. Las limitaciones —incluso los peligros— del punto de vista de Hegel han sido correctamente diagnosticados por Rodolfo Mondolfo en el contexto de sus reflexiones sobre la metodología de la historia de la filosofía y la historiografía filosófica[16]. Una importante consecuencia del sistema hegeliano es que excluye la posibilidad de error. Cada momento del pensar es un momento necesario, lógicamente determinado y constituye por tanto una expresión de verdad, si bien parcial. Por otra parte el conjunto de la historia de la filosofía se concibe como el devenir de la diversidad de los sistemas, pero esta concepción excluye esa misma diversidad desde un punto de vista sincrónico. Como constata Mondolfo, y como puede constatar por sí mismo cualquier estudioso de la historia de la filosofía que vuelva sobre los documentos de una época cualquiera, la realidad histórica basta por sí misma para desmentir este presupuesto. En general, la pluralidad de pensamiento de cada época, la diversidad de puntos de vista incluso en diferentes obras de un mismo autor, contradice esta exigencia de unidad del sistema hegeliano. El esquema de la dialéctica, cotejado con el conjunto de datos de la realidad histórica, se revela como pobre e insuficiente, en suma, como una simplificación. Tal como afirma Mondolfo, en la realidad del proceso histórico encontramos la presencia no de una, sino de múltiples orientaciones: «No vemos en la historia una serie única que se desenvuelva a lo largo de una única línea, sino siempre una pluralidad de líneas y series; y cada una de ellas puede producir una pluralidad de desarrollos»[17]. Entre las objeciones recogidas por Mondolfo figura la de que Hegel no admite ni la simultaneidad, ni el retorno, ni las vacilaciones en la historia del pensamiento. Hegel está ignorando incluso la evidencia de que en su tiempo y junto a él tenían vigencia otros sistemas de pensamiento dentro y fuera de Alemania. El error de Hegel derivaría de la identificación estricta entre la serie lógica y la serie cronológica. Por otra parte, tal como señala Mondolfo y tal como hemos visto en el caso de Aristóteles, en el pensamiento hegeliano se opera la reduc-

[16] Mondolfo (1949), 39-54.
[17] Mondolfo (1949), 46.

ción de toda la historia de la filosofía a una preparación para el propio sistema[18]. Mondolfo reconoce que es posible detectar una continuidad real en el decurso del pensamiento, pero insiste en que, junto a esta continuidad, es preciso reconocer la contingencia. Los sistemas se suceden unos a otros, pero no derivan necesariamente unos de otros. Necesidad y contingencia conviven en el decurso del pensar. La contingencia, en palabras de Mondolfo, «permite irregularidades e interrupciones, no menos que una multiplicidad de desarrollos paralelos, y procede de la libre espontaneidad del espíritu de cada filósofo»[19].

No cabe duda de que con Hegel nos hallamos ante una colosal interpretación filosófica de la historia de la filosofía, que ha contribuido decisivamente a consagrar la historia de la filosofía como un modo privilegiado de acceder a la filosofía misma, que explicaría incluso el predominio del punto de vista histórico en la enseñanza de la filosofía en nuestras universidades. Pero como reacción a Hegel asistimos también a un denodado esfuerzo de liberar a la historia de la filosofía de los presupuestos filosóficos introducidos por Hegel, lo que redunda en la tendencia a exacerbar el rigor de las investigaciones historiográficas, intentando de que los hechos de la historia de la filosofía hablen por sí mismos.

4. Filología e historiografía kantianas

En el marco de este trabajo no es posible abordar el problema de la relación entre la filosofía y su historia en toda su amplitud —baste con las pinceladas que se han proporcionado en el apartado anterior— ni tampoco el problema de la relación entre el pensamiento y los textos fuente. El título propuesto se ciñe a un marco mucho más restringido: el del pensamiento de Kant y sus textos. El interés de la filología filosófica en el caso de Kant reside en un hecho tan obvio que apenas parece digno de mención: salvo unos pocos alumnos, amigos y conocidos de Kant, a los demás nos ha tocado conocer su pensamiento a través de sus textos. Con la particularidad de que, como señalaba Ortega, con ello tal vez nos esté dado conocerle mejor de lo que él pudo conocerse incluso a sí mismo[20]. La filología

[18] Mondolfo (1949), 53.
[19] Mondolfo (1949), 54.
[20] Ortega y Gasset (1973), 139.

kantiana, en la medida en que abarca todos los problemas que puedan plantearse en torno a la transmisión de los textos de Kant, puede ser considerada, por tanto, como una herramienta fundamental de la investigación.

Por otra parte, al tratar de determinar lo que entendemos aquí por historiografía, hemos apuntado a que su meta equivale a algo así como a desnudar la historia de la filosofía de filosofía, para que sea, en la medida de lo posible, solo historia. Es decir, en el caso de Kant, se trataría de renunciar a hablar de algo así como «la filosofía de Kant», para dedicarse únicamente a hablar de «la historia» de la filosofía de Kant ¿Es esto posible? Y, si es posible ¿merece la pena? El sentido y el valor de la historiografía kantianas, tal como la concebimos aquí, se decide en la respuesta a estas cuestiones.

La ventaja en el caso que nos ocupa es que no es necesario teorizar, sino, simplemente, atenerse a realidades: la filología y la historiografía kantiana existen, han nacido y se han desarrollado con enorme intensidad desde el mismo momento en que los textos kantianos han visto la luz, hablamos pues de una tradición de más de doscientos años. A diferencia de la filología o la historiografía filosófica tomadas en términos generales, en este caso nos hallamos ante la obra de un clásico, el *corpus* de un autor como *factum* y ante la nutrida investigación que se ha desarrollado en torno al mismo[21].

Tomaremos como referencia de este *corpus,* en el caso de Kant, la edición de sus obras completas puesta en marcha en el año 1900 por la Real Academia de las Ciencias de Prusia y continuada por sus sucesores, *Kants Gesammelte Schrifte,* de todos conocida como *Akademie-Ausgabe.* Prescindimos de tomar en consideración ediciones anteriores tanto de obras sueltas, como de obras completas, como de cartas, ejemplares de *Lecciones, Reflexiones,* etc.[22]. Como es bien sabido se trata de la edición de referencia para la citación de la obra de Kant, pero, pese a su importancia extraordinaria, no se encuentra exenta de problemas: está inconclusa[23], la calidad de edición en sus distintos apartados no es ni mucho menos homogénea y ha recibído críticas muy duras sobre todo en el apartado de la edición de las lecciones univer-

---

[21] Acerca de las diferentes etapas de la recepción del pensamiento de Kant en relación con el progresivo conocimiento tanto de la obra publicada como del legado manuscrito cfr. Hinske (1994).

[22] Una relación de las mismas se puede encontrar en Vázquez Lobeiras (2000), 23.

[23] La edición de las *Lecciones de geografía,* a cargo de W. Stark, está próxima a su término.

sitarias *(Vorlesungen)*[24]. Aún así no puede negársele a la *Akademie-Ausgabe* el reconocimiento de obra editorial monumental. Resulta de especial interés considerar que esta obra nació en el seno de un proyecto historiográfico fundamentado en la concepción filosófica de la historia, no solo de la historia de la filosofía, de Wilhelm Dilthey.

Ligado a la escuela histórica de Berlín, Dilthey desarrolla su pensamiento en contra de la gigantesca maquinara de la dialéctica hegeliana, de la filosofía de la historia y, no en última instancia, también de la filosofía de la historia de la filosofía de Hegel. Frente a la alianza establecida por Hegel entre metafísica e historia, Dilthey opta por establecer una alianza entre lo histórico y lo psicológico. El punto de vista de Dilthey supone una vindicación de la historia desde una óptica psicológica o psico-vitalista de clara impronta empírica. Trata de abordar la historia desde la vida de los individuos, desde el ser humano concreto. Esta es, al mismo tiempo, la tarea fundamental de la filosofía: «La vida vivida por los hombres: comprender esto es tarea del hombre actual»[25]. Las grandes creaciones culturales: obras de arte, instituciones, etc., son entendidas como configuraciones *(Gestalte)* de la vida, pero a la vez y ante todo son obras realizadas por individuos. Surge así, en este contexto, el planteamiento de la *Entwicklungsgeschichte,* o historia de la evolución de los grandes creadores. La *Entwicklungsgeschichte,* expresión que podemos que traducir como «punto de vista histórico-evolutivo», obliga a acercarse tanto al individuo como a la época buscando las etapas y las claves evolutivas que se reflejan en un determinado *corpus* textual. Ditlhey, catedrático de la Universidad de Berlín desde 1882, será nombrado en 1889 presidente de la *Kantkommission* de la Academia de las Ciencias de esta ciudad. Desde la *Kantkommission* organiza la recopilación de todos los documentos relacionados directa o indirectamente con la actividad intelectual de Kant: correspondencia, apuntes de lecciones y, en general cualquier documento, fragmento o nota que remita a su pluma o a su persona. El prólogo contenido en el primer volumen de la *Akademie-Ausgabe* resume brevemente su planteamiento metodológico de investigación histórica en su particular aplicación a la historia de la filosofía:

> La historia evolutiva *(Entwicklungsgeschichte)* de los grandes pensadores resplandece en el sistema y es el fundamento insosla-

---

[24] Hinske (1990).
[25] Dilthey (1997), 38.

> yable para la comprensión de la historia del espíritu humano ... En particular la historia del pensamiento filosófico puede únicamente a través de este método comprender el contexto en el cuál sus entramados singulares están trabados entre sí y con las últimas profundidades de nuestra esencia[26].

La *Akademie-Ausgabe,* en sus cuatro apartados de obra publicada, correspondencia, legado manuscrito y lecciones universitarias, constituye un fiel reflejo de las ideas de Dilthey. Paralelamente el método de investigación histórico-evolutivo o *Entwicklungsgeschichte* del pensamiento de Kant florece en la obra de investigadores como Benno Erdmann, Kuno Fischer, Otto Schöndörfler, Alfred Bäumler, Erich Adickes, etc.

Pero no solo Dilthey desde el historicismo, también desde las filas del neokantianismo se desea dar la réplica a Hegel: la historia de la filosofía no constituye, como piensa Hegel, la presentación «de lo que la razón es»[27] sino que debe ser entendida en su esencia como historia de problemas *(Problemgeschichte).* También en este caso nos encontramos con un enfoque que da sus frutos tanto como respuesta a la cuestión de cómo entender la historia de la filosofía, como en el plano metodológico, convirtiéndose en una herramienta de la investigación historiográfica.

La historia del problema intenta explicar la historia de la filosofía desde el punto de vista del conjunto de problemas imperecederos que subyacen a la misma. A diferencia de la ciencia, la filosofía no se caracteriza por el progreso en el sentido de acumulación de conocimientos, ni tampoco consiste en el devenir unidireccional postulado por Hegel, sino que se caracteriza por el replanteamiento constante de los mismos problemas, los cuales, por definición, carecen de solución. El enfoque histórico de la filosofía como «historia del problema», postulado desde las filas del neokantianismo, tiene como objetivo incrementar lo que Nicolai Hartmann llamaba la «conciencia del problema»[28]. Los límites de la historia del problema han sido señalados por Gadamer, que contrapone a la misma un nuevo punto de vista: el de la historia del concepto o *Begriffsgeschichte*[29].

---

[26] Dilthey (1900), VIII.
[27] Hegel (1995), 35.
[28] Gadamer (1994), 85.
[29] Gadamer (1994), 87 y sigs.

En el punto de vista de la historia del problema Gadamer vislumbra un momento dogmático consistente en la consideración del problema filosófico como una especie de esencia perenne al margen del momento, la motivación y el lenguaje en el que aparece formulada una determinada cuestión. Resulta una obviedad mencionar el hecho de que el filósofo trabaja en y con el lenguaje. Como alternativa al enfoque metodológico de la historia del problema, la historia del concepto *(Begriffsgeschichte)* propugnada por Gadamer, se propone como objetivo fundamental el desvelar la génesis de los términos. Al igual que en los casos anteriores, se trata de una nueva herramienta metodológica que implica, al mismo tiempo, una determinada interpretación de lo que sea la filosofía misma. Desde el punto de vista de Gadamer, el esfuerzo genuino del pensamiento es el esfuerzo en pos del concepto: «Solo piensa filosóficamente aquel que siente insatisfacción ante las posibilidades de expresión lingüística disponibles»[30]. Una forma de entender la historia de la filosofía complementaria de las anteriores, en la que han abundado historiógrafos de la filosofía como Hinske o Tonelli, es la denominada historia de las fuentes *(Quellengeschichte).* Es preciso conocer el proceso de formación de un autor, qué fue lo que leyó, qué textos le sirvieron de inspiración cuales quiso refutar y hasta qué punto se pueden encontrar en estos textos vestigios tanto de los problemas como de la terminología en que aparecen formulados. Se trata, en suma, de acceder a las fuentes y al ambiente intelectual del autor: «La caratteristica fondamentale del nostro metodo storiografico, che consiste in una ricostruzione per cuanto posibile completa delle fonti e dell'ambiente del pensiero studiato»[31] Tonelli insiste en el carácter histórico de su investigación:

> La nostra intenzione era ed è, si è già capito, puramente ed esclusivamente storica. Ove con questo s'intenda peró anche ed eminentemente la storia di quell'aspetto della cultura che é il pensiero speculativo, nella sua viva conexione con gli altri aspetti delle idee e degli eventi Della persona e del tempo studiati[32].

En los últimos años, la investigación kantiana, que tiene en cuenta cada vez con mayor interés los materiales vinculados directa

---

[30] Gadamer (1994), 88.
[31] Tonelli (1959), VI.
[32] Tonelli (1959), 1; cfr. Hinske (2004).

o indirectamente a la actividad docente de Kant *(Lecciones universitarias y Reflexiones),* ha desarrollado una nueva faceta conocida como *Universitätsgeschichte* (historia de la institución universitaria)[33], consciente de que en el caso de los pensadores-profesores, tan habitual en la tradición intelectual germánica, los condicionamientos impuestos por la institución se reflejan de un modo u otro en la evolución intelectual de los pensadores. La rúbrica «historia de la universidad» *(Universitätsgeschichte),* debe ampliarse y entenderse como historia de cualesquiera instituciones que auspician o condicionan, también limitándola, la prosperidad de los saberes.

La historiografía filosófica actual recoge también la perspectiva de la historia efectual *(Wirkungsgeschichte).* La noción de historia efectual sobrepasa los estrechos márgenes de la historiografía filosófica, para convertirse en una de las claves de bóveda de la hermenéutica gadameriana: «Cuando intentamos comprender un fenómeno histórico desde la distancia histórica que determina nuestra situación hermenéutica en general, nos hallamos siempre bajo los efectos de esta historia efectual»[34]. Desde el punto de vista de la historiografía filosófica, la retrospectiva de la historia del concepto y de la fuente se completa entonces con la prospectiva de la historia efectual: la historia de la recepción y la interpretación de un texto. A través de su historia efectual, de las sucesivas interpretaciones, el texto se renueva y va ganando sentido con independencia de la intención del propio autor. La hermenéutica gadameriana ha deparado un paradigma de pensamiento enormemente rico, cuyas categorías superan ampliamente los requisitos de la historiografía filosófica. No obstante, la reflexión acerca de estas categorías fundamentales proporciona una pauta extraordinariamente interesante para la historiografía filosófica. No solo el modelo de la historia del concepto *(Begriffsgeschichte)* o la noción de historia efectual *(Wirkungsgeschichte),* sino también la categoría fundamental de «comprensión» *(Verstehen)* como verdad experiencial, puede rendir sus frutos en favor de una noción de historiografía filosófica que vaya más allá de la mera presentación de datos. Tal como indica Gadamer: «Comprender e interpretar textos no es solo una instancia científica, sino que pertenece con toda evidencia a la experiencia humana del mundo»[35].

---

[33] Cfr. Pozzo/Oberhausen (1999).
[34] Gadamer (1994), 371.
[35] Gadamer (1994), 23.

A lo largo de este apartado hemos ido reuniendo una serie de rúbricas, que designan concepciones de la historia en general, de la historia de la filosofía en particular y, simultáneamente, herramientas metodológicas de la historiografía filosófica. Así la *Entwicklungsgeschichte* o historia de la evolución intelectual de un autor, la *Problemgeschichte* o historia de los problemas filosóficos, la *Begriffsgeschichte* o historia de los conceptos, la *Quellengeschichte* o historia de las fuentes, la *Wirkungsgeschichte* o historia efectual y finalmente la *Universitätsgeschichte* o historia de la universidad. Desde el punto de vista meramente historiográfico todos estos enfoques metodológicos están presentes en el marco de la *Kantforschung* del último siglo. Se trata de enfoques que se complementan mutuamente y que, tomados en conjunto, ofrecen el instrumentario que nos permitiría afrontar el reto enunciado aquí de tomar el texto filosófico como mero dato histórico. Un instrumentario sin duda tan complejo como sofisticado, que permite interrogar el texto desde múltiples puntos de vista y que hace hablar al texto con múltiples voces. La aplicación de este instrumentario historiográfico puede lograr que, habiéndonos acercado al texto como meros historiadores, acabemos siendo capaces de escuchar en él el eco de la filosofía de su tiempo y de su autor. La aplicación simultánea de varios de estos enfoques nos ayuda a prevenir las tendencias dogmáticas en la interpretación, es decir, el riesgo de introducir en la interpretación ideas preconcebidas acerca del pensamiento del autor.

La cuestión planteada anteriormente, acerca de si merece la pena ocuparse de la filología y la historiografía en relación con los textos de Kant —entendidas con el nivel de complejidad que hemos vislumbrado— recibe así una respuesta afirmativa. Este esfuerzo merece la pena, no solamente porque ilumina el texto, sino porque educa la mente y, en ese sentido, parece especialmente útil para el trabajo filosófico en las etapas de formación. Esta metodología podría ser la llave de esas «puertecitas» que poéticamente describe Ortega: «aún en el caso más favorable del pensador más claro, las puertecitas de la frase se cierran hacia el exterior. El sentido no sale afuera por su propio pie. Para entenderla, irremediablemente, hay que entrar en ella»[36].

---

[36] Ortega y Gasset (1973), 133.

5. Filología e historiografía en el kantismo en español

Una vez explicado lo que entendemos por historiografía filosófica kantiana y una vez justificado el interés de esta modalidad de la investigación, estaríamos en condiciones de responder a la pregunta planteada en el título de este trabajo acerca de si esta tradición es o no ajena al kantismo de habla hispana. La respuesta es que no. No es una tradición ajena, si bien parece claro que no se ha cultivado con especial intensidad en este ámbito lingüístico. Para justificar esta afirmación se hará referencia aquí únicamente dos autores y dos obras, suficientemente alejadas de nosotros en el tiempo como para que podamos reconocerlas en nuestro pasado filosófico y, por lo tanto, como una tradición real, susceptible de ser proyectada en el futuro. Por una parte la tesis doctoral de Manuel García Morente, titulada *La estética de Kant*[37]. Se trata de un documento de unas 75 páginas, que, pese a su brevedad, responde perfectamente a los estándares de la *Kantforschung* de la época y apunta los rudimentos de destrezas como la historia del problema, de las fuentes o de la evolución intelectual de Kant[38]. Por otra parte la monografía de Roberto Torretti titulada *Manuel Kant*[39], publicada por primera vez en la editorial de la Universidad de Chile en 1966, que destaca por la contextualización del pensamiento de Kant en el horizonte de la filosofía escolar de la ilustración alemana, con abundantes referencias a Wolff o a Crusius[40] o por el intento de reconstruir la evolución del pensamiento de Kant especialmente en relación con los conceptos de espacio y tiempo[41].

Ambas obras pueden ser consideradas como exponentes de buen hacer historiográfico. Ambas se hallaban, en el momento en que fueron publicadas, en perfecta sintonía con la *Kantforschung* practicada en el entorno geográfico y lingüístico más próximo a la obra de Kant. Ciertamente podrían ser mencionados aquí otros muchos estudios y autores, con un incremento progresivo en los últimos años, favorecido por el mejor conocimiento en el ámbito hispano de la tradición filológica e historiográfica alemana. Con respecto

---

37 García Morente (1912).
38 Cfr. especialmente García Morente (1912), 23 y sigs.
39 Torretti (1980).
40 Torretti (1980), 24-57.
41 Torretti (1980), 61-221.

a la filología kantiana *sensu stricto,* si bien es cierto que no encontramos apellidos españoles entre los esforzados filólogos que han bregado con los textos kantianos en este nivel fundamental, no cabe duda de que ciertos grados de la disciplina filológica también se aplican en nuestro ámbito lingüístico. No es el momento de hacer un balance exhaustivo, pero sí al menos de rendir un pequeño homenaje a todos los traductores y traductoras de textos de Kant al castellano que en el mundo han sido.

Bibliografía

Aristóteles (1990), *Metafísica,* ed. de García Yebra, Madrid.

Dilthey, W. (1997), *Teoría de las concepciones del mundo,* Barcelona.

— *Vorrede,* en *Kant's gesammelte Schriften,* vol. 1 (= AA), V-XV.

Gadamer, H. G. (1994): *Verdad y método,* vol. 1, Salamanca.

— (1996), *Verdad y método,* vol. 2, Salamanca.

— (1993), *El problema de la conciencia histórica,* Madrid.

García Morente, M. (1912), *La estética de Kant,* Madrid.

Hegel, G. W. F. (1995-1997), *Lecciones de historia de la filosofía,* 3 vols., México.

Hinske, N. (1990), «Die Kantausgabe der preußischen Akademie der Wissenschaften und ihre Probleme», *Il cannochiale,* 3, 229-253.

— (1994), «Kantianismus, Kantforschung, Kantphilologie. Überlegungen zur Rezeptionsgeschichte des Kantschen Denkens», en E. W. Orth-H. Holzhey (eds.), *Neukantianismus. Perspektiven und Probleme,* Würzburg, 31-43.

— (2004), «¿Qué es lo que significa la historia de las fuentes y con qué fin se practica? Algunas observaciones de historia de las fuentes acerca de la antinomia kantiana de la libertad», *Agora,* 23-1, 15-27.

Kant, I. (1900 y y sigs.), *Gesammelte Schriften,* vol. 1-22; *Preussische Akademie der Wissenschaften,* vol. 23; *Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* ab vol. 24, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlín.

— (1991), *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766,* trad. de X. Intxausti y A. Freire, Agora, 10, 133-152.

— (2007), *Crítica de la razón pura,* trad. de M. Caimi, Buenos Aires.

Mondolfo, R. (1949), *Problemas y métodos de investigación en historia de la filosofía,* Tucumán.

Ortega y Gasset, J. (1973), *Kant, Hegel, Dilthey,* Madrid.

Pozzo, R., Oberhausen, M. (eds.) (1999), *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804),* 2. vols., Stuttgart-Bad Canstatt.

Tonelli, G. (1959), *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza,* Turín.
Torretti, R. (1980), *Manuel Kant,* Buenos Aires.
Vázquez Lobeiras, M. J. (2000), «Estudio Preliminar», en *Immanuel Kant, Lógica, acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant,* Madrid.